




KÖPRÜLÜ KÜT.
520



كتاب الكافي شرح على البزدوي
للامام الفاضل السغناقي عليه رحمة ربه
الغني المغني بخط مؤلفه لكن العبد الفقير
لما طالعه وجده
ابا اليمن عبد الله
كالدر في سلك اللآلي لكن خفي
[illegible] على الطالبين لكونه
مشوبا بشرحه املى عليه
براعة [illegible]
اصله عن فرعه

[illegible] بعد ما [illegible] شاهد [illegible] جعلته جلدين وهذا الجلد الاول

مما استطم سلك ملك الحقير

محمد بن جمال البابسي

المعهود عفي عنهما



صاحب هذا الكتاب حمزة بن مولانا حسن

بن مولانا جمال البابسي

والضمير في حقه راجع الى الاقرار او الى المجحود على ما ذكره بيانه والضمير في اليه

راجع الى الذمة على تاويل المذكور ويجوز ان يرجع الى العبد الى اى الى الميت العبد

قال بعض الشارحين

صاحبه حمزة بن حسن بن جمال البابسي احسن الله اليهما

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله بارئ البرايا ومعطي العطايا ومشرع شرائع الشرع
ومظهر قواعد الأصل والفرع ملة مرضية وسنة سنية أحمده على
ما أقدرني على الحمد بالتوفيق وأستوفقه على مزيد الطاعات بالتحقيق
التحقيق وأشهد علمه على إيماني وإسلامي وأسترحمه عند مصيري حالي وإسلامي
مستشفعا بنبي الرحمة كاشف الغمة محمد صلى الله عليه وعلى آله الأخيار وأصحابه
الأبرار وبعد فإن الإقدام في مثل هذا الأمر الذي أنا بصدده شأو بطين
وحصن حصين لا يفتحه إلا من كثر جثوه عند مهرة هذه الصنعة من أولي
الألباب وقرعت مسامعه مرة بعد أخرى بفوائد هذا الكتاب وكان مع ذلك
ذا طبيعة منقحة وقريحة منجحة وكلما وقع في مضيق خرج فيه وجها وابتغى
واصلا فارقا ممن جار فيه بالسلوك ولا يهتدي أو ممن يفرط بالكلام ويعتدي بل يتكلم
بكلام مستقيم يتقبله الأصول ويرتضيه العقول وكان قد لازم أوانه من أخص مخرجي
مصنفات فخر الإسلام وقد بقي أزمنة باستكشاف معضلاته من أئمة الأنام راجعا ومراجعا
وصادرا ومصدرا وها أنا قد تصديت لشرح هذا الكتاب وتيسير ما توشح بفصل
الخطاب متوفقا بالله الملك الوهاب وهو الكتاب المنسوب إلى الإمام الزاهد
المحقق والحبر المدقق ذي البركات الباهرة والكرامات الظاهرة فخر الإسلام
أبي الحسن علي بن محمد بن الحسين البزدوي رحمه الله وقد بلغتني رواية هذا
الكتاب بالإسناد المذكور في النهاية في شرح الهداية مع زيادات
صاحب الهداية يرويه عن الشيخ الإمام الزاهد الحافظ نجم الدين أبي حفص
عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفي وهو عن المصنف رحمهم الله وكان
بكثرة اقتراح المحصلين والتماس المستفيدين إياه وأنا لا أقبله بل أباه لما أنه

هو الغاية القصوى في الطاقة الكبرى فلذا لم أتجاسر في الابتداء الأول
وأحيان جرائد النبلاء الذين قد منهم من الشروح وما حويت من الفوائد
التي هي مقاربة الحظي في الوضوح وأما هذا الشرح فليس من ذلك
القبيل فإن الخابط فيه هيدرع كثيرا وقليل بكثرة المنطلعين على الوافي
والنهاية أحسنوا الظن بي واستدلوا بها على حصول مرادهم
على الكفاية حتى اقترحوا في الاقتراح على الغاية فإنها توجهت
إلى البلدان الشاسعة والأسفار الجازعة تطاعت كبراءهم في الاحتكام
هنالك كأنهم تصادروا إلى التواصي على ذلك مع تباين مسافاتهم النازحة
وتباعد طرفهم الطالحة قلت لعل هذا الأمر أراد الله فيه خيرا
حيث استحسنوه على الكثرة فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
وإن لم يكن فيه إلا ما التمس به أخي في الله الإمام البارع الورع الرباني
العالم الزاهد الهمداني سابح بحار الفقه ولججها وشارح
أدلة الشرائع وحججها منبع عيون الرواية فترع متون الدراية
النابذ لأحوال الدنيا حوافيها والمقبل على أمور العقبى
بمشاقها وكرائمها الأخ الصديق العطوف الحبيب الشفيق الألوف
برهان الدين أحمد بن أسعد بن أحمد الخريفغني البخاري
أدام الله وشكر مساعيه وزاد توفيقه في الدين ومعاليه
لكان الواجب على التلقي بالاستجابة والإقبال بالاستطابة

فإنه سلّمه الله كان يوصيني به مرارًا ويكلّفني بالالتماس سرًّا
وجهارًا فأجبته في ذلك بأمره من بعد ولمودّته مُدّة دهرًا
ثم اعلم أني ضمّنت فيه أن أجمع بين نسختي الفوائد أحدهما الفوائد
الصادرة من الإمام السابق في البيان الفائق صاحب الأصول والفروع
ومعدن المعقول والمسموع مولانا بدر الدين محمد بن محمود بن عبد الكريم
الفقيه الشجنوكي الكردري رحمه الله والثانية الفوائد الصادرة
من الإمام العالم الرباني العامل الصمداني حبر الأمة محيي السنة مولانا
حميد الدين الضرير علي بن محمد بن علي الرامشي البخاري رحمه الله مع اختلاف
نسخ له فيه وزدت عليها ما ليس فيهما مما يقتضيه المشروح بعد
الاستحكام وما ينتهي إليه ذلك الموضع المنعوت بالاستبهام والكفيت
عن ذكر المناسبات والاختصارات وسائر ما يعاد ذكره من البيانات
إلا ما تمسّ إليه الحاجة من الشرح الكافي بما ذكرته في الوافي اختيارًا لما
يضبط أمره في التبيين وهو حسبي ونعم المعين قال الإمام مولانا
بدر الدين الكردري رحمه الله الأصل ما يبتني عليه غيره والفرع ما يبتني على غيره
ثم قال ناقلًا عن الإمام العلامة مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله فأهل
الجاهلية عند الحلول والارتحال كانوا ينشدون الأشعار فغيّر
الشريعة ذلك وشرعت ذكر اسم الله تعالى مكانه فقالوا بسم الله
أحلّ وبسم الله أرتحل فعلى هذا كان في بسم الله مجاز وإما في الأول
أي ابدأ أو ابتدأ أي بسم الله وفي الآخر أي بسم الله ابتدأ أو

الازدهار الحفظ

الفقيهي

حنفي الدا

اسم كتاب

أو ابتداءً وفي الرحمن مبالغة حتى شمل المؤمن والكافر والمطيع
والعاصي كالعطشان والغضبان وفي الرحيم دوام كالجليس
والأنيس والنديم وهذا في حق المؤمن قوله رحمه الله الحمد لله
خالق النسم ورازق القسم اعلم أن المصنف رحمه الله راعى في هذه
الألفاظ ما هو المعقول في شرط التصنيف وهو أن ذكر التحميد متضمنًا
مضمون التأليف من شرط صحة التصنيف وهذا كذلك وذلك لأن
هذا الكتاب صُنّف لبيان أصول الفقه والفقه معرفة النفس ما لها
وما عليها وهو المنقول عن أبي حنيفة رحمه الله فلما كان الفقه معرفة النفس
بيّن أن الشيخ رحمه الله كنّاه بقوله خالق النسم فإن النسم جمع نسمة وهي الإنسان
كذا في الصحاح ثم أعقبه بقوله ورازق القسم أي الأعطية لما أن النسم
محتاجة إلى الأرزاق للبقاء فكان فيه ذكرًا ابتداء وجود الأناسي وذكر
بقائهم وهم المراد دون خلق العالم وإليه وقعت الإشارة في قوله تعالى
وسخّر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعًا منه فكان في ذكر ابتداء
خلق الأناسي وذكر بقائهم عند ابتداء ذكر كتاب أصول الشرائع
التي هي مشروعة على الأناسي مناسبة ظاهرة ثم لأن الله تعالى لما
خلق هذا النسم على طبائع مختلفة وأهواء متشتتة وخلق متفاوتة
لخصائص ولوازم لا تدخل تحت الحصر والوهم ولا تنضبط من موجبات الحكمة
كان حدّ عالي البدائع ولذلك قال مبدع البدائع ثم لما جعل هذه البدائع التي
هي الأناسي على طبائع متباينة تهيّجهم الشهوة وتزعجهم الغضبة على
حسب ما لو طبعهم ومن جرّاه يقع بينهم التجاذب والتضاغن والتعاند بحيث
يقع به الإفناء كانوا محتاجين إلى الدين المانع من تلك المخالفة والحاجة على الإلفة

في الفهم

والموافقة وهو مبدع الشرائع تعالى وشارع الشرائع ثم ذكر الوصف
الحميد للشرائع لترغيب الطلبة في اكتساب العلم اخذا للتسامي واحرازا للسعادة
القصوى وبه تعالى دينا رضيا ونورا مضيئا وذكر الانام ومطيته
الى دار السلام فان قوله وذكر الانام اي وشرفا كما في قوله تعالى لقد انزلنا
اليكم كتابا فيه ذكركم اي شرفكم وقوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك اي لشرف لك
وقد وقع قوله ونورا مضيئا مصاحبة التخييل كانه تخييل لما في قوله تعالى وجعل فيها سراجا
وقمرا منيرا فالسراج الشمس وهي ضياء كما في قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء فكأنه
جعل الدين شمسا اي في غاية الظهور والوضوح وقمرا اذ فيه نوع خفاء مع ذكر فان الدين جلي
لا يستتر على ذي عين ومن حقي مبهم مشكل لا يكاد يتجلى الا لذي لب متأمل
يدرك بتامله كالقمر لا يرى فيه شيء الا بتكلف وتبصر ثم انتصاب قوله دينا
رضيا ونورا مضيئا على الحال من قوله الشرائع والعامل فيه شارع
فان قلت وشرط الحال ان يكون فيها معنى الصفة او تاويل معنى الصفة
وليس هو في قوله دينا رضيا ولا في قوله نورا فلا يصح انتصابها
على الحال لعدم الشرط قلت فيها معنى الصفة لوجود معنى الصفة في
صفتها وهو قوله رضيا ومضيئا فكأنه قال وشرع في حال كونها دينا
رضيا اي منعوتا بالرضا وكان هذا عين نظير ما ذكر في الكشاف
في اول حم السجدة في قوله كتاب فصلت اياته في حال كونه
قرآنا عربيا وقال هو نصب على الحال اي فصلت اياته
في حال كونه قرآنا عربيا وكذا ذكر القاضي في سورة
الزمر في قوله ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون
قرآنا عربيا وهو حال موكدة كقولك جاءني زيد رجلا صالحا وانسانا عاقلا
فاوقع قوله قرآنا حالا مع انه غير صفة لكونه موصوفا بصفة فكأنه
قال موصوفا بالعربية فكذا هنا ولما وصف الله تعالى بكونه خالق
النسم

النسم ورازق القسم ومبدع البدائع كان هو حقيقا موجبا للحمد فقال
احمده على الوسع ونزر الامكان وانما خص الوسع والامكان لان الحمد لله
تعالى على قدر ما يستحقه الله تعالى ليس في وسع البشر ولا في وسع غيره
ثم ذكر الامكان مع الوسع لان الامكان اعم من الوسع فكانا متغايرين
فصح عطف احدهما على الآخر وهذا لان الوسع عبارة عن القدرة
على الشيء والطاقة فيه فربما كان الشيء ممكنا في نفسه لكن لم يكن
هو مقدورا له عليه في الحال كالالوان المنقوشة في الدنانير والصباح
الممسوحة من الجلدين مثلا فانها ليست في مقدور كل وان كانت ممكنة
في نفسها الوصول الرضا قوله رحمه الله واصلي عليه وعلى آله
واصحابه وعلى من الانبياء والمرسلين فان قلت لما ان نبينا عليه الصلاة والسلام
افضل الانبياء فتقديمه على سائر الانبياء كان امرا مستحقا واما
الصحابة فليسوا بمفضلين على الانبياء لما ان الولي وان جل
قدره لا يساوي درجة النبي فكيف التفضيل عليهما ثم مع ذلك
كيف قدم الشيخ رحمه الله ذكر الآل والاصحاب على ذكر الانبياء
والمرسلين في ذكر الصلوة عليهم قلت هذا ليس من قبيل تفضيل الولي
على النبي بل من قبيل تتميم الصلوة على نبينا صلى الله عليه وسلم فان تقديم
نبينا على سائر الانبياء لما كان امرا مسلما كان تقديم تتميم الصلوة
عليه على سائر الانبياء ايضا واجبا لئلا يكون امرا مهملا قوله العلم
نوعان فقوله العلم مبتدأ ونوعان خبره ثم شرط المبتدأ ان يكون
اخص من الخبر او مساويا له ليفيد فائدة واما ان يكون المبتدأ اعم
من الخبر فلا فلذلك لا يقال الحيوان انسان ولكن يقال الانسان حيوان

ليس م

او حيوان باطن ثم العلم عام لانه يتناول علم الفقه والكلام والنحو
والنجوم وغير ذلك وقوله نوعان خاص بما ان العلم انواع لا نوعان
فحسب ولا يستقيم هذا من حيث الظاهر لكن المصنف رحمه الله اراد
من هذا العام الخاص بدلالة حاله لانه في بيان الاصول وبيان ما هو
يتعلق وما هو عليه فكان تقديره العلم الذي نحن بصدده نوعان
او العلم الذي ابتلينا به نوعان او العلم المنحصر نوعان فكان المبتدا من العقائد مع
ساويا للخبر علم التوحيد وانما ذكر علم التوحيد والصفات هنا والصفات مع
مع انه في بيان اصول الفقه لا في اصول الدين لانه لما حصر العلم اي العلم
الذي ابتلي بتعلمه على نوعين لا غير وجب عليه بيان كل النوعين
حتى ان شمس الائمة والقاضي ابا زيد رحمهما الله لما لم يذكرا في كتابيهما
حصر العلم على نوعين لم يذكرا علمي التوحيد والصفات ثم المصنف
رحمه الله انما ذكر حصر العلم على هذين النوعين لان العلم الذي يهمنا
ويسعدنا ويبلغنا الى درجة الكمال في الدنيا والآخرة هذا العلم
وان كان الكتاب غيره ايضا قد يكون من المناقب السنية والفضائل
العلية لكن يكون ذلك على وجه الوسائل لا على وجه المقاصد
بنفسه ثم قدم بيان اصول الدين على علم الشرائع والاحكام لان علم
اصول الدين اصل جميع العلوم على ما قررنا في صدر الاول في وجوب
تقديمه على غيره التوحيد يكى دانستن ويكى كفتن ويكى اعتقاد
كردن والصفات اي بان لله تعالى صفات من العلم والقدرة العلم مع
والحياة وغيرها من صفات الكمال والله تعالى قديم بجميع صفاته
ويعلم بهذا انه من المثبتة لا من المعطلة كالمعتزلة وعلم الشرائع
اي العلم بالمشروعات اصلها من السبب والعلة والشرط والعلامة او
والفرض والواجب والسنة وغير ذلك من المشروعات فكان الشرائع

اعم من الفقه والاحكام لان الفقه هو الوقوف على المعنى الخفي
وعلى الدلائل الشرعية والحكم هو الاثر الثابت بالعلة فكانا اخص
من الشرائع كما ترى ولكن الاحكام هي المقصودة منها فافردها بالذكر
والاصل في النوع الاول التمسك بالكتاب والسنة اي الاصل في علم التوحيد
والصفات التمسك بالكتاب فان قلت لا نسلم ان الاصل فيه
التمسك بالكتاب والسنة لانه لو كان فيه الاصل الكتاب لما كان اهل
الفترة مؤاخذين بالتوحيد بل هم مؤاخذون به بدليل قوله
تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها هذا تنصيص على
ان اهل الجاهلية كانوا مؤاخذين بالايمان قبل نزول الكتاب اليهم
الى هذا اشار في التأويلات قلت نعم كذلك الا ان ما ذكره المصنف
رحمه الله في حق اهل التوحيد تدينا بدليل ما ذكره في النظير
من اهل الاعتزال والخوارج الا ان بعضهم بسبب الاهواء والبدع
ربما افضى مذهبهم الى القول بالاشراك مع انهم ينزهون انفسهم
عنه كقول اهل الاعتزال بان افعال العباد مخلوقة لهم
فكانوا قائلين باشراك العباد في الخالقية تعالى فقال المصنف
في مثل هذا ان الاصل في نفي الاشراك واثبات التوحيد التمسك
بالكتاب والسنة ففي الكتاب دليل على ان افعال العباد ليست
مخلوقة لهم لقوله تعالى الله خالق كل شيء وافعال العباد شيء فكان الله
خالقا لها ايضا وكذلك في الصفات ايضا واما قوله تعالى وكنتم على شفا
حفرة من النار ففي حق اهل الكفر من اهل الجاهلية صريحا ولم يكن
لهم الكتاب فكان عليهم ان يتأملوا في التوحيد فيؤمنوا بالله وحده
لوضوح الدلائل عليه على ما قال القائل وفي كل شيء له آية تدل
على انه واحد فلما لم يتأملوا في التوحيد حتى بقوا على الاشراك

كانوا احذرين لذلك ولا يكون واحد من اهل الحق والباطل يدعي
ان الذي قلته هو موجب العقل لا موجب الهوى فلا بد من حاكم يحكم
بان الذي قاله هو هذا هو الصواب وهو موجب العقل لا موجب
الهوى واما الذي قاله الاخر فهو موجب الهوى وهو باطل
وذلك الحاكم هو الكتاب والسنة فلما ثبت الحاكم بالكتاب والسنة
صار كان الاصل الكتاب وما يتبعه فيه لان العبرة للمتبع لا للمبتدي
ولذلك اضاف من اصالة في التمسك في التوحيد الى الكتاب والسنة
ومجانبة الهوى والبدعة فالهوى ميلان النفس الى ما تستلذه
الطبع من غير دليل شرعي على شرعيته والبدعة هي الامر
المحدث الذي لم يكن من فعل الصحابة ولا من التابعين ولا ما اقتضاه
الدليل الشرعي وكان الهوى على هذا التفسير بالنسبة الى نفسه
والبدعة بالنسبة الى غيره ولزوم طريق السنة اي عقيدة الرسول
عليه السلام والجماعة اي عقيدة الصحابة ادركت مشايخنا
اي استاذينا كالامام احمد الطواويسي والامام شمس الائمة
الحلواني للمصنف رحمهما الله وعامة اصحابهم وانما قيده لما ان
بعض اصحاب ابي حنيفة رحمه الله كان موسوما بالبدعة والهوى
كبشر المريسي كتاب الفقه الاكبر سماه اكبر لما ان كبارة
العلم وشرفه بحسب كبارة المعلوم فلما كان المعلوم فيه
ذات الله تعالى وصفاته لا يكون علم ما اكبر من ذلك العلم فلذلك
اصطلحوا ان يسمى بالفقه الاكبر وكتاب الرسالة وهو كتاب بعثه
ابو حنيفة رحمه الله الى عثمان البتي وهو من اصحابه وان ذلك رحمه الله
كله بمشية الله تعالى وقد جاء لي محمود المتكلم من المعتزلة ناظر
مع ابن فورك وهو من اهل السنة فقال محمود سبحان من تنزه عن

الفحشاء فقال ابن فورك سبحان من لا يجري في ملكه خلاف ما يشاء وقال
لا نكفر احدا بذنب اي اذا لم يقصد بذلك خلافا لامر الله تعالى بل فعل ذلك
لغلبة شهوة او غضب حملته اليه لا على قصد المخالفة او لاستهانة بالمعصية
فبهذا تعلم انه لم يكن على مذهب الخوارج فان عندهم من عصى كفر سواء كانت
المعصية صغيرة او كبيرة ولا نخرج به عن الايمان تعلم بهذا انه لم يكن على مذهب
اهل الاعتزال فان عند المعتزلة من اذنب كبيرة يخرج به عن الايمان ونترحم له
اي يبقى محلا للرحمة فان صاحب الكبيرة ان مات من غير توبة من كبيرته
كانت عاقبة امره الجنة مرحمة عليه ولا يخلد في النار وقال الشارح رحمه الله
اما ما صار قائلا كان هو معتقد من ائمة في العلوم الاسلامية على التحقيق
ويحتمل ان المصنف رحمه الله انما قال هذا احترازا بالاعتراض معترض
عسى بان يقول ان ابا حنيفة رحمه الله انما قال بهذه الاحكام في حقيقة
هكذا من اثبات الصفات وغيره لا عن علم به وتبصر لانه كان مشتغلا
بتخريج المسائل الفقهية الشرعية لا في اصول الدين فانه لم يكن له حظ
منه فيرد هذا الاعتراض بقوله وكان في علم الاصول اماما
صادقا لا كما ظنه جهلة اهل البدع ان من قال بخلق القران
اي القران الذي هو صفة قائمة بذات الله تعالى واما القران
الذي هو مكتوب في مصاحفنا ومحفوظ في صدورنا ومقروء
بالسنتنا فلا خلاف فيه بيننا وبين المعتزلة انه مخلوق فهو
كافر لان فيه انكار الشرائع من الصلوة والزكوة وغيرهما وهذا
لانه لما كان مخلوقا لم يكن صفة لله تعالى ولم يكن الله تعالى آمرا
ولا ناهيا لما ان امره ونهيه انما علمنا بالقران فكان فيه القول
بارتفاع الشرائع وبطلانها بمرة وهو كفر صريح نعوذ بالله من ذلك وصح

هذا القول عن محمد رحمه الله قال الامام العلامة مولانا شمس الدين الكردري
رحمه الله وصل هذا القول الينا عنهم بطريق الآحاد وأما المتواتر صح
المشهور منهم فانهم قالوا لا تكفروا أهل قبلتكم ودلت المسائل عن
أصحابنا منها قوم صلوا بجماعة في ليلة مظلمة فصلى كل واحد منهم الى جهة فمن علم
منهم حال امامه فسدت صلوته لأن الامام عنده مخطئ ولو كان
كل مجتهد مصيبا في اجتهاده لما فسدت صلوته كما اذا صلوا في جوف الكعبة
ولا يقال انما حكموا بفساد صلوته لان المجتهد لا يلزمه حكم اجتهاد غيره
بل يلزمه حكم اجتهاده لانا نقول ان المجتهد اذا كان معتقده ان كل مجتهد
مصيب في اجتهاده كان امامه مصيبا ايضا في اعتقاد هذا المقتدي فبعد ذلك
لا يصح الحكم بفساد الصلوة لا صلوة الامام ولا صلوة المقتدي لان كلا منهما
عمل باجتهاده وقد حكموا بفساد صلوة المقتدي ههنا علم بهذا انهم لم يكونوا مترجم
على مذهب يقول كل مجتهد مصيب ومنها ما ذكر في كتاب الايمان
رجل قال ان لم آتك غدا ان استطعت فامرأته كذا يقع على سلامة
الآلات والاسباب فان قال عنيت به حقيقة الاستطاعة وهي القدرة
المقارنة للفعل صدق ديانة فعلم بهذا انهم قالوا بوجود القدرة
المقارنة للفعل وفيه رد لمذهب الاعتزال ومنها ان من حلف ليقلبن
هذا الحجر ذهبا او ليمسن السماء قال انعقدت يمينه وحنث
عقيبها لان ذلك متصور بطريق الكرامة وفيه ايضا رد لمذهب
اهل الاعتزال ومنها ما قالوا ان القاضي اذا قضى بشهادة الفساق
نفذ قضاؤه بناء على ان المؤمن اذا ارتكب كبيرة بقي مؤمنا وفيه
رد قول اهل الاعتزال وكذلك قالوا ان اجتنب الكبائر قبلت شهادته وان
ألمّ بمعصية صغيرة وفيه رد قول الخوارج ومنها ما ذكر في الجامع
الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رحمهم الله في حران رجل
تسمى عمر ماذا قال لا آخذ من الغريم كفيلا ولا من الوارث هذا شيء

احتياطا به بعض القضاة وهو ظلم هذا مذهب ابي حنيفة خلافا لهما
وقوله ظلم اي ميل عن سواء السبيل وبهذا نعلم ان ابا حنيفة رحمه الله
كان يعتقد ان المجتهد يخطئ ويصيب لان من اصله في القاضي
ان يكون مجتهدا خصوصا في ذلك الزمان ومع ذلك نسب قضاء بعض
القضاة الى الظلم فكان مخطئا في قضائه لا محالة فكان ابو حنيفة
معتقدا بان المجتهد قد يخطئ وهو مذهب اهل السنة والجماعة
خلافا للمعتزلة فانهم يقولون كل مجتهد مصيب ومنها ما ذكر في كراهية
ودعايه صح الجامع الصغير يكره ان يقول الرجل اسألك بمعقد العز من عرشك
او بمقعد العز من عرشك اجمعوا على انه لا تجوز العبارة الثانية وهي من
القعود لانها توهم حدوث صفة القعود في ذاته وذلك لا يجوز
خلافا للكرامية وكذا الاولى لانها توهم تعلق عزه بالعرش وهو
ايضا يوهم الحدوث في صفة الله تعالى والله تعالى بجميع صفاته قديم
ومنها انهم يثابون ويأثمون بكثرة على الافعال الاختيارية من العباد
كما في الحدود والقصاص والغصوب فعلم بهذا انهم لم يكونوا
من المجبرة حتى قال ابو حنيفة رحمه الله الجهم وهو جهم ابن
صفوان الترمذي رأس الجبرية ومن مذهبه ان الجنة والنار
تفنيان وان الايمان هو المعرفة فقط دون الاقرار وانه لا فعل
لاحد على الحقيقة الا لله وان العباد فيما ينسب اليهم من
الافعال كالشجر تحركها الريح والانسان مجبر في افعاله
لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار كذا في المغرب وهكذا ذكر ايضا
في تبصرة الادلة على ما نطق به الكتاب والسنة نحو قوله
تعالى والوزن يومئذ الحق وقوله لمن اوتي كتابه بيمينه الاية
وقوله عليه السلام ان الصراط جسر ممدود على وجه جهنم و

وما روي عن النبي عليه السلام انه مر بقبرين جديدين فقال انهما ليعذبان
وما يعذبان بكبيرة اما احدهما فانه كان لا يستنزه البول
والاخر يمشي بالنميمة وهذا فصل يطول تعداده اي النوع الاول
وهو علم التوحيد والصفات في النوع الثاني علم الفروع وهو الفقه
اي علم الفقه فرع على علم اصول الدين وهو علم التوحيد والصفات
فاصالة اصول الدين انما تكون باعتبار اثبات حدوث العالم وعلم
اثبات حدوث العالم اصل جميع العلوم الاسلامية وقد ذكرنا
وجهه في الوافي علم المشروع بنفسه اي علم المبين حكمه وهو
علم الجواز والفساد والحلال والحرام وهو معرفة النصوص بمعانيها
اي مع عللها والسلف لم يستعملوا لفظ العلة فانهم فيه
سعة بل استعملوا المعاني مكان العلل كما في قوله عليه السلام
لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث اي الا باحدى
علل ثلاث والدليل عليه انه انث احدى وثلاث وكما في لفظ القدوري
والمعاني الناقضة ثم نظير ما ذكر من معرفة النصوص بمعانيها هو
ان نعرف معنى قوله او جاء احد منكم من الغائط ان المراد به انتقاض
الطهارة بالخارج من السبيلين بسبب انه نجس خارج من
بدن الانسان ونقيس عليه الفصد والحجامة بهذه العلة
الجامعة بينهما وهكذا الهدايا نظير ضبط الاصول بفروعها
او نقول هو ان نعرف ان الحقيقة مع المجاز لا يجتمعان وهذا
اصل وفرعه هو ان نعرف ان المس لا يكون حدثا في قوله
تعالى او لامستم النساء لان المجاز وهو الجماع تعين مرادا
بهذا النص فلا يبقى الحقيقة مرادة والقسم الثالث هو العمل
لان العلم وسيلة والمقصود العمل قال عليه السلام في دعائه

ليس العلم مقصودا

اعوذ بالله من علم لا ينفع وشر من علم لا يعمل به حتى لا تصير
لان المقصود من هذه المشروعات الابتلاء ولا ابتلاء انما يتحقق
بالعمل والعلم لا بالعلم فحسب ولا يقال كيف جعل العمل من
قسم العلم بقوله والقسم الثاني علم الفروع وهو الفقه وهو ثلاثة
اقسام الى اخره مع ان العمل مغاير للعلم جدا وحقيقة فكيف
جعل العمل من قسم العلم لانا نقول ان جعل العمل من قسم العلم
حصل من تاويلنا للقسمة الاولى التي ذكرها المصنف رحمه الله
قسمها
بقوله العلم نوعان اي العلم المنجي من العقاب نوعان والعلم
انما يكون منجيا من العقاب ان لو كان العمل مقرونا بذلك العلم
فاذا تمت هذه الوجوه كان فقيها ذكر ان اعرابيا دخل على رسول
الله عليه السلام وقال علمني يا رسول الله سورة من القران فعلمه سورة
اذا زلزلت حتى بلغ الى قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره قال
الاعرابي حسبي يا رسول الله فقال عليه السلام فقه الرجل سماه النبي
عليه السلام حين علم منه انه يصرف العمل الى العلم وقد دل على
فقيها صح
هذا المعنى اي على ما ذكرنا من ان الفقه عبارة عن اتقان
المعرفة بالشيء مع العمل به والحكمة صواب كل ذكر دار
وكفتار وقيل الحكمة هي العلم مع العمل لانه انما يسمى الفعل
حكمة اذا كان ذلك الفعل عن علم ثم انما يسمى الرجل العالم
حكيما اذا عمل بما علم لانه اذا لم يعمل بعلمه كان سفيها لا حكيما
والتنكير في قوله فقد اوتي خيرا كثيرا التنكير للتعظيم كانه
قال فقد اوتي اي خير كثير يعني هو غاية في الخيرية
والكثرة كما تقول مررت برجل اي رجل اي كامل
في الرجولية وقيل فسر ابن عباس رضي الله عنهما الحكمة في القران

بعلم الحلال والحرام لتفسير ابن عباس رضي الله عنهما جنس الحكمة المذكورة
في القرآن بعلم الحلال والحرام لا يخلو من احد وجهين اما ان يكون
العمل معروفا بذلك العلم او يكون المراد منه مجرد العلم
بدون العمل والثاني منتف بقرينة الخير الكثير فان ذلك
عبارة عن حفظ النفس عن الآفات في الدنيا ودفع العقوبات
في العقبى ولن يكون العلم كذلك الا بالعمل به ولذلك كانت الحكمة
مستعملة لهذا العلم مع العمل فحصل من هذا ان تفسير ابن
عباس الحكمة بعلم الحلال والحرام والفقه عبارتان عن
معنى واحد ولذلك كان تفسيره الحكمة بهذا تفسيرا
للفقه ايضا هكذا افاد الشيخ الامام المحقق مولانا شمس
الدين الفضيل الكردري رحمه الله وبتفسير ابن عباس رضي الله عنهما او نقول صح
الحكمة بعلم العلم لانه فسر الحكمة اولا بعلم الحلال والحرام
وبتفسير اهل اللغة الحكمة بعلم العمل ثم فسر ابن عباس رضي الله
عنهما ثانيا الحكمة بالفقه فبمجموع هذين التفسيرين يعلم ان الفقه عبارة
عن العلم مع العمل لان ابن عباس جعل الفقه تفسير الحكمة وهي
عبارة عن العلم مع العمل فكان تفسيره ايضا كذلك والا لا يكون
تفسيرا له وكان شيخي رحمه الله يقول الفقيه من له رواية ودراية
وعمل وقوله بالحكمة والموعظة الحسنة قيد الموعظة بالحسنة دون
الحكمة لان الحكمة حسنة اينما كانت والا لا تكون حكمة واما الموعظة
ففصيحة في غير موضعها قال الشاعر وهو رؤبة • ارسلت فيها
اي في النوق قرما اي فحلا فان القرم البعير المكرم الذي لا يحمل عليه
ولا يذلل ولكن يكون للفحلة ومنه للسيد قرم ذا القطام اي ذا ابقاع
نفسه في الشيء لا لقطام در اوردن چيزى در چيزى بعنف طبّا

طبّا اي فحلا ماهرا بالضراب الضراب كشنى كردن شتر مذواف
لا بلاما اي بلام لفتح الهمزة جمع بلمة بتحريك اللام تقول ناقة بها بلمة
شديد اذا اشتدت ضبعتها الضبعة بفتح الباء بكشنى امدن شتر
وتقال ابلمت الناقة اذا ورم حياؤها من شدة الضبعة ورايت
شفتيه مبلمتين اذا ورمتا فوجه التمسك بهذا البيت هو انه
وصف القرم اولا بالقطام وهو عبارة عن العلم وبالطب ثانيا
وهو عبارة عن العمل ثم اطلق عليه اسم الفقيه فعلم بهذا ان الفقه عبارة
عن العلم والعمل به لغة فان قلت معنى الارسال يتعدى الى المفعول الثاني
بكلمة الى كما في قوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه وقوله وارسلناه
الى مائة الف فكيف عدى ههنا بكلمة في قلنا ذكر في ههنا ليس
٢ لبيان التعدية الى المفعول الثاني بل لاعلام المحل وبيان كون النوق
موضعا للارسال كما في قوله تعالى ولقد ارسلنا فيهم منذرين فمن
عليه السلام ع حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا وهو المراد بقوله ع وفقيه
واحد اشد على الشيطان من الف عابد فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة چرا بيرون نمى ايند از هر كروهى يك كس قال ابن عباس رضي الله عنهما
نسخ ع الطائفة على الواحد فصاعدا اي فلولا نفر من كل جماعة كثيرة جماعة
قليلة وللآية تأويلان احدهما ان النبي عليه السلام اذا خرج للغزو كان
المسلمون كلهم يرغبون في الخروج معه فورد النهي عن الخروج جملة
حفظا لعيالهم عن العدو لان العدو عسى ان يسبي اهاليهم
عند غيبتهم ويأخذ اموالهم والثاني ان النبي عليه السلام اذا قعد
في المدينة وبعث السرايا الى الافاق كان يرغب المسلمون
في الخروج مع السرايا جملة فورد النهي عنه لانهم اذا خرجوا جملة
لو نزل على رسول عليه السلام شيء من الاحكام لم يكن معه احد يبلغه

الذين سمعه هو الذي من غاب وخرج الى الغزو فأمر بان ينفر طائفة
وتبقى طائفة ليبلغ الشاهد الغائب ما نزل اليهم من القرآن فإن قيل
في هذه الآية نفي الكل عن ان ينفروا وأمر النبي عليه السلام الى الجهاد على ما ذكر
في التأويل الأول وأمر في الآية الأخرى بنفر الكل بقوله انفروا خفافا
وثقالا وقال ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب ان يتخلفوا
عن رسول الله وقال فانفروا ثبات او انفروا جميعا قلنا الجواب
عنه من وجوه أحدها ان هذه الآية نسخت الآيات التي توجب الخروج جملة
والثاني أمروا بنفر الكل عند قلة المؤمنين فلما كثر المسلمون أمر بنفر
البعض دون البعض والثالث أمروا بنفر الكل عند النفير وأمروا بنفر
البعض دون البعض في غير حال النفير والإنذار هو الدعوة الى العلم والعمل
فهذا يدل على ان الفقه العلم والعمل لأنه إنما يدعو الخلق بما عنده
حتى لا يصير من الذين يقولون ما لا يفعلون ولا من الذين يأمرون الناس
بالبر وينسون أنفسهم وهم مندوبون الى الإنذار وإنما يكون منذرا
اذا عمل بما علم اذا فقهوا فقه من باب شرف بالطبع تعالى كرم الرجل
اذا كان الكرم طبيعة له وهنا أيضا إنما تعالى فقه اذا صار الفقه طبيعة
له وفقه من باب علم وذلك لا يكون بالطبع بل يقع ذلك أحيانا كما ان بخل كذلك
اى لا يكون بالطبع بل يكون أحيانا كما قال الشاعر • ولربما بخل الجواد وما به
بخل ولكن ذاك نحس الطالع • ولربما جاد البخيل وما به
جود ولكن ذاك سعد الطالع • ثم السابقون في هذا الباب أي
لم يتقدمهم أحد في باب الفقه والاجتهاد الذي هو بذل المجهود ولهم الدرجة
العليا والدرجة القصوى فالعليا تأنيث الأعلى والقصوى تأنيث الأقصى
وهو الأبعد فإن قلت من أين وقعت المفارقة بين العليا والقصوى
بالياء والواو مع ان كلا منهما فعلى بضم الفاء وكلا منهما واوي لأنهما من علوت

وقصوت قلت العليا جاءت على الأصل الذي اقتضته العربية دون القصوى فإنها
جاءت شاذة بالواو وذلك ان الكلمة اذا بنيت على فعلى بضم الفاء وهي من بنات
الواو تقلب واوها ياء في الاسم كما في الدنيا ولا تقلب ياء في الصفة بل تبقى على
أصلها واوية كما في الغزوى تأنيث الأغزى وإنما فعلوا هكذا للفرق بين الاسم
والصفة وخصص الياء بالاسم جعلا للأخف على الأخف فعلى هذا كان من
حق القصوى ان يقال القصيا في جميع اللغات كما جاء في بعض اللغات القصيا
أيضا لأنها عوملت معاملة الاسم كالدنيا فكانت هي شاذة في ورودها
بالواو وفيها وجهة أيضا في ورودها بالواو مع ذلك هو ان القصوى قد تستعمل
مع الموصوف كقولك الغاية القصوى فكان فيها معنى الصفة باقيا فلذلك جاءت
بالواو وحقق هذا الكلام مقتضى مع ما يناسبه ويواجهه في الموصل في شرح
المفصل وهم الربانيون في علم الكتاب والسنة الرباني من يعلم
وحداى شناس منسوب الى الرب بزيادة الألف والنون للمبالغة كاللحياني
والنوراني والرقباني والعباس فيه ربي وأما كسرها وضمها فمن
تغيير النسب وقيل في تفسيره انه يعلم صغار العلم قبل كباره الفقه
بمعنى الفقه اى كالأسوة بمعنى الائتساء وزنا ومعنى ثم معنى قوله في الملازمة
الفقه اى انهم يأخذون الأحكام من الكتاب أولا ثم من الأحاديث ثم من الإجماع
ثم من قول الصحابة ثم يستعملون الرأي على ترتيب الفروع على الأصول ولا
يحطون رتبة النصوص عن منزلتها ولا يرفعونها عن منزلتها أيضا وهم أصحاب
الحديث والرأي يقال رأى رأيا بالفتح زيد ورأى رؤيا بخواب زيد ورأى
رؤية بچشم زيد فقد سلم لهم العلماء روي ان الشافعي قال الناس كلهم عيال
على أبي حنيفة رحمه الله في الفقه وبلغ ابن جريج وكان من أصحاب الشافعي
ان رجلا يقع في أبي حنيفة فدعاه فقال يا هذا أتقع في رجل سلم له جميع الأمة
ثلاثة أرباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع الى آخره كذا في المبسوط المراسيل

مطلب الرباني

بفتح الراء

جمع مرسل وهو المطلق في الحديث هو الذي اعرض ذكر الاسناد الدليل الخصم (hand ad) اصل

اى لم يذكر فيه الراوى الأعلى الذى سمعه من النبى عليه السلام فالسنة اعم من الحديث

لان السنة تتناول القول والفعل والحديث لا يتناول جمع بينهما فى قوله الا القول م

تمسكا بالسنة والحديث لئلا يوهم انه من هذا العموم يريد الخصوص

ولذلك ذكر الخصوص بعد العموم وعمل بالفروع بتعطيل الاصول لى

عملا وهو القياس مع تعطيل الاصول وهى المراسيل من السنة ولا اشكل بالراى م

ان السنة اصل والراى فرع ومن شرط صحة العمل بالفرع ان يكون

مقررا للاصل لا معطلا له وقد هوا رواة المجهول المراد من المجهول

هو المجهول فى الرواية بان لم يعرف فى رواية الحديث الا حديث او

الا حديثا واحدا وكذلك جيطان الاسدى وذكر فى الكتاب من جملتهم

معقل بن سنان فكان معنى قوله وقدموا رواة المجهول على القياس

اى قدم اصحابنا رواة المجهول على القياس حتى قدموا رواية معقل بن

سنان فى وجوب مهر المثل فى مسئلة المفوضة التى مات عنها زوجها

قبل الدخول على القياس وهى فى حديث بروع بنت واشق الاشجعية

على ما يأتى بيانه فى باب خبر الواحد من السنة ان شاء الله تعالى وقدموا

قول الصحابى لاحتمال انه من الرسول وهو قول ابى سعيد

البردعى وهو الاصح وذلك مثل عمل اصحابنا رحمهم الله فى فساد شرى

ما باع باقل من ما باع قبل نقد الثمن بقول عائشة رضى الله عنها وهذا فيما

لا يدرك بالقياس بالاتفاق بين اصحابنا واما فيما يدرك بالقياس فقد خالف

الكرخى ابا سعيد فقال لا يجب تقليد الصحابى الا فى ما لا يدرك بالقياس

وقال الشافعى رحمه الله لا يقلد احد منهم قوله لا يستقيم الحديث الا بالراى

ولا الراى الا بالحديث قال على رضى الله عنه العلم نوعان مسموع ومطبوع

بيان رضاع

مطلب

ولا ينفع مسموع اذا لم يكن مطبوعا فمعنى قوله لا يستقيم الحديث الا بالراى

اى لا يستقيم العمل بالحديث الا بمعنى فقهى ونظير ذلك ما لو سئل واحد

ان الصبيين لو اجتمعا فى شرب لبن شاة واحدة هل يثبت بينهما حرمة

الرضاع ام لا فقال نعم نظرا الى ظاهر قوله عليه السلام كل صبيين

اجتمعا على ثدى حرم احدهما على الاخر وهذا ليس بمذهب لاحد وانما

وقع فى هذا صاحب الحديث لعدم رأيه وكذلك لا يستقيم الراى بدون الحديث

فنظير ذلك ما لو سئل واحد ان التقبيل هل هو مفسد للصوم ام لا فقال لا لما

ان الشئ انما ينتفى بوجود منافيه والتقبيل ليس بمناف للصوم لان الصوم

عبارة عن الكف عن الاكل والشرب والجماع مع شرائطه ولم يوجد واحد

من هذه الاشياء فلم يفسد الصوم وهذا لان الاكل شغل الباطن وهذا تفريغ

الباطن فكان هذا ملائما للصوم لا منافيا له وهذا الراى صحيح فى نفسه الا انه

خلاف النص وهو قوله عليه السلام من استقاء فعليه القضاء فعلم ان العمل بالحديث

لا يحصل بدون الراى ولا العمل بالراى بدون معرفة الحديث فان قلت ظاهر قوله

لا يستقيم الحديث الا بالراى ولا يستقيم الراى الا بالحديث يفضى الى الدور وهو ظاهر

وكل شئ كان مبناه على الدور فهو لا يوجد اصلا لتوقف وجود كل واحد منهما

الى وجود صاحبه فحينئذ لا يوجد الحديث ولا الراى والكلام سيق لترغيب

الطلبة الى تحصيلهما جميعا وفى هذا الذى ذكره لا يوجد واحد منهما فكيف

يوجدان هما جميعا فما وجهه قلت وجهه هو ان المراد من هذا الكلام

اجتماعهما كما فى العلة ذات الوصفين من القرابة والملك فى العتق فان

القرابة هناك لا تعمل بدون الملك ولا الملك بدون القرابة فكان المراد منه

اجتماعهما فى حق العتق فكذا هنا المراد منه فى حق اجتهاد المجتهد احتياج

استقامة الحديث والراى لا ان يكون وجود كل واحد منهما موقوفا الى

وجود الاخر او نقول هو ان فيه نفى استقامة كل واحد منهما بدون استقامة

الآخر لوجودهما واستقامة الشيء عبارة عن العمل به على وجه الصواب
والعمل بكل واحد منهما مغاير للعمل بالآخر فكان أصل وجود كل واحد منهما غير مفتقر إلى الآخر
فحينئذ لا تنافيان في وجود استقامتهما فإن معناه لا يستقيم العمل
بالحديث إلا بالعمل بالرأي على وجه الصواب ولا يستقيم العمل بالرأي
على وجه الصواب إلا بعلم الحديث فلا منافاة في هذا لأنه يجوز أن
يكون العلم بالحديث موجودا واستقامة العمل بالحديث لم تكن موجودة
فعلم بهذا أن وجود علم الحديث بنفسه كان صحيحا بدون وجود الرأي
لما أن هذا يتعلق بذلك بغير الوجه الذي يتعلق ذلك بهذا وفي مثل
هذا لا يأتي التنافي ولا الدور ونظير هذا بعينه في صناعة الكلام
قوله تعالى أيا ما تدعوا فإن قوله أيا منصوب بتدعوا وقوله تدعوا مجزوم بأيا ومن
حيث الظاهر دل أنه في هذا لأن في ذلك حال عمل هذا في ذلك عمل ذلك في هذا
فكان هذا عاملا فيه حال كونه معمولا له فالعاملية تقتضي التقدم والمعمولية تقتضي
التأخر والشيء الواحد بالنسبة إلى غيره لا يكون متقدما عليه ومتأخرا عنه في حالة واحدة للاستحالة
ولكن عمل هذا في ذلك غير عمل ذلك في هذا فإذا كان عمل هذا في ذلك غير عمل ذلك في هذا فلا تنافيان في الوجود وإن كان اقتضاء
التقدم والتأخر لكل واحد منهما موجبا للتنافي وهذا واضح بحمد الله تعالى وكان شمس الأئمة
رحمه الله يقول وإن كان كل واحد منهما محتاجا إلى الآخر لكن الاكتفاء بالرأي أكثر
ضررا من الاكتفاء بالحديث ألا ترى أن الضلال الذين ضلوا بسبب الاكتفاء بالرأي
من الفلاسفة وغيرهم أكثر من الذين اكتفوا بمجرد ظاهر الحديث وما أن كتبه
لي محمد رحمه الله ومن استراح أي اكتفى وطلب راحة لنفسه عن مشقة طلب المعاني
بظاهر الحديث فإن قولك استراح الرجل من الراحة وفي المصادر الاستراحة
برآسودن الكوك ازدشمن [illegible] استاكن مرحد نصر
لبيان النصوص بمعانيها أي مع معانيها بأن يبين معنى الخاص والعام وغيرهما إلى
من أقسام الثمانين وبتعريف الأصول بفروعها أي مع فروعها بأن يعرف أن

معنى النص هذا أي الوصف المؤثر في هذا النص بعينه وهذا الوصف المؤثر موجود في ذلك
الفرع فلهذا ثبت مثل ذلك الحكم في الفرع كما نقول في قوله أو جاء أحد منكم
من الغائط إن المعنى المؤثر الذي هو مناط الحكم في النص خروج النجاسة من
بدن الإنسان لأن انتقاض الطهارة المستفاد من هذا النص لا يخلو إما أن كان
متعلقا بالخارج المخصوص أو بالمخرج المخصوص أو بهما جميعا فلا جائز أن يكون
متعلقا بالخارج المخصوص وهو البول والغائط لانتقاض الطهارة بخروج الدم
منه ولا جائز بالمخرج المخصوص للزوم طهارة انتقاض الطهارة أبدا أو لعدم
حصول الطهارة أبدا لوجود المنافي للطهارة ولا جائز أن يتعلق الانتقاض بهما جميعا
لانتقاض الطهارة من طعن بخنجر ثم خرجت العذرة منه عند الخصم أيضا
مع انعدام المقابلة بين الخارج المخصوص والمخرج المخصوص فعلم بهذا
أن انتقاض الطهارة فيما إذا خرج البول والغائط من السبيلين كان لوجود
خروج النجاسة من بدن الإنسان وفي هذا لا يتفاوت فيما إذا خرج الدم
من غير السبيلين بسبب الفصد أو الحجامة أو غيرهما وفيما إذا خرج الدم من السبيلين
فتنتقض الطهارة في الفصد والحجامة كما تنتقض فيما إذا خرجت النجاسة
من السبيلين التوكل إظهار العجز والاعتماد على غيرك والاسم التكلان
أناب إلى الله أي أقبل عليه بوجهه كذا في الصحاح والأصل الرابع هو القياس
فالقياس أصل بالنسبة إلى الأحكام التي لا توجد في الكتاب والسنة والإجماع
نصا حتى صح أن يقال هذا الحكم ثابت بالقياس ولكن مع ذلك أنه فرع لهذه
الأصول الثلاثة لأنه مستخرج عنها وهذا لأن القياس لم يكن لإثبات الحكم ابتداء
بل القياس هو إبانة أحد المذكورين بمثل علته في الآخر بالمعنى المستنبط فالقياس
يشمل العقلي والشرعي فلذلك قيد بقوله بالمعنى المستنبط حتى يخرج القياس العقلي
من البين لأن الذي نحن بصدده القياس الشرعي نظيره ما قلنا في الجص والنورة فإنا
استنبطنا المعنى الذي في الأشياء الستة وهو القدر والجنس ووجدناه فيهما فعديناه

بيان تنويع الأصول

بيان تقسيم القياس العقلي والشرعي

إليها كما هو الحكم في العلة المنصوصة وهي الطوف في الهرة
لما وجدناه علة متعدية إلى غيرها وهو سائر سواكن البيوت من الفأرة والحية عديناه
إلى غيرها فأثبتنا فيه حكماً مثل الحكم الذي في الهرة وأما القياس العقلي فهو أن نقول
العالم متغير وكل متغير حادث فكان العالم حادثاً كما في سائر الحوادث المحسوس حدوثها
من حدوث البناء والحركة والسكون ثم نظير المستنبط من الكتاب قولنا إن اللواطة
حرام لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن والمعنى فيه أنه مخالطة للأذى
أي النجاسة ومخالطة الأذى حرام لقوله تعالى ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا
النساء في المحيض وهذا المعنى موجود في اللواطة لأن المعنى الداعي إلى حرمة القربان
في حالة الحيض مخالطة النجاسة وهي موجودة في اللواطة وكذا الكلام في وجوب
العدة بثلاثة أقراء على الحرة ذات الأقراء في فرقة بغير طلاق كما في خيار البلوغ
وخيار العتاق مستنبط من قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء
للمعنى الجامع بين الفرقة الثابتة بالطلاق وبين الفرقة الثابتة بغير الطلاق من السنة
وهو تعرف براءة الرحم في الفرقة الطارئة على النكاح بعد الدخول ونظير المستنبط
هو ما ذكرنا آنفاً من استنباط المعنى الذي في الأشياء الستة في مسألة الربوا ونظيره
أيضاً قولنا تجب الكفارة على المرأة في الجماع لما أن الكفارة على الرجل إنما تجب باعتبار
كون الجماع جناية على الصوم لا باعتبار نفس الجماع وقد شاركت المرأة الرجل
في هذا المعنى ولهذا فسد صومهما ونظير المستنبط من الإجماع هو ما ذكره في المبسوط
في باب الحدث بقوله فإن قدم القوم رجلاً يعني فيما إذا أحدث الإمام قبل خروج
الإمام من المسجد فصلوته وصلوتهم تامة لأن تقديم القوم إياه كاستخلاف الإمام
من أول قياساً على الإمامة العظمى فإن ثم استخلاف أبي بكر رضي الله عنه ثبت
بالإجماع باستخلاف الناس لحاجتهم إلى الإمام فكذا ههنا يصح استخلاف القوم
لحاجتهم إلى الإمام في إتمام صلوتهم وكذلك عدم جواز النكاح الموقت بالقياس
على نكاح المتعة المنقول عنه نقلاً متواتراً لهذا احترز عن مثل قراءة عبد الله بن

بيان قياس حرمة اللواطة على حرمة الوطء

مسعود وأبي رضي الله عنهما مثل قوله تعالى فاقطعوا أيمانهما وغيرهما لكن مكتوب في مصحفهما
إلا أنه لم ينقل إلينا نقلاً متواتراً فلذلك لم يثبت كونه قرآناً وقوله بلا شبهة
احتراز عن قول بعض العلماء الذي جعل المشهور أحد قسمي المتواتر فتفسير
المشهور والمتواتر يأتي في بابه إن شاء الله تعالى وهو الصحيح قيل لفظ الأصح
يقتضي أن يكون غيره صحيحاً ولفظ الصحيح يقتضي أن يكون غيره غير صحيح في حق
جواز الصلوة خاصة

قال الشيخ الإمام جمال الدين المحبوبي رحمه الله في شرح الجامع الصغير في باب يكره من الاستنجاء
جواز الصلوة حكم يختص بقراءة القرآن ويتعلق بالمنزل على رسول الله عليه السلام
وهو النظم والمعنى قياساً على قراءة القرآن في حق الجنب والحائض بعلة أن حرمة
التلاوة تتعلق بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الحائض أو الجنب بالفارسية جاز
قال شيخ الإمام مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله فبهذه الرواية تعرف فائدة
تقييد قوله في الكتاب في حق جواز الصلوة خاصة وإن كان فيه رواية أخرى
أنها تحرم ذكرها شيخ الإسلام المعروف بخواهر زاده رحمه الله ولا يرد
علينا وجوب سجدة التلاوة بالتلاوة بالفارسية لأنها ملحقة بالصلوة
ذكرنا أنه إنما يحتمل السقوط أي في حق المكره الكامل إكراهه وفي حق
من لم يجد وقتاً يتمكن فيه من الأداء وصدق بقلبه وكان مختاراً في ذلك
فإن لم يكن إيمانه إيمان اليأس كان مؤمناً بالإجماع علم بهذا أنه كان يحتمل
السقوط فكان أيضاً في الركنية وأما من صدق بقلبه وترك البيان من
غير عذر لم يكن مؤمناً وهو مذهب الفقهاء علم بما يأتي بيانه علم بهذا
أنه ركن في أصله قوله على ما يعرف في موضعه أي في هذا الكتاب
في موضعين أحدهما في باب بيان صفة الحسن للمأمور به والثاني في باب
معرفة أقسام الأسباب والعلل والشروط أو أراد بقوله في موضعه

اصول الكلام فان ذكر مفصّلا فيه وانما نعرف احكام الشرع
اي الاحكام التي ثبتت بالقران بمعرفة اقسام النظم والمعنى لان معرفتها
بالكتاب وهو القران والكتاب ينقسم الى هذه الاقسام في حق الاحكام فلما
كانت معرفة تلك الاحكام مرتبة على معرفة اقسام النظم والمعنى ذكر الاربعة
اقسام بوجه الانحصار وهو ان نقول ان اقسام نظم الكلام ومعناه لا تخلو
اما ان كانت بحسب المتكلم او بحسب السامع فان كانت بحسب المتكلم فلا تخلو
اما ان كانت في المفرد او في المركب فان كانت في المفرد فهي القسم الاول وان
كانت في المركب فلا تخلو اما ان كانت للبيان او لا فان كانت للبيان فلا تخلو اما
ان كان كونهما بيانا بالمعنى ذاتها او لمعنى في غيرها اقترن بها فالاول القسم الثاني
والثاني القسم الثالث واما المركب الذي ليس هو للبيان فليس من بابنا
لان بابنا في البيان وان كانت بحسب السامع فهو القسم الرابع وبهذا الانحصار
نعلم ايضا ان اقسام النظم ثلاثة وقسم المعنى واحد وهو الذي يتعلق بالسامع
وانما ذكرنا هذا الانحصار دون غيره لان ما ذكرناه من الانحصار في هذا
الموضع في الوافي غير متضح مثل اتضاح هذا فيما يرجع الى معرفة احكام
الشرع انما قيد بها لان فيه عبرا وقصصا وامثالا واخبارا من الامم الماضية
فيما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع من حيث المعنى ظاهرا فلم تكن هي
مما كان هو بصدده ولذلك لم يكن الكلام فيها القسم الاول في وجوه النظم
صيغة ولغة انما قدم هذا القسم لانه ذكر من قسم المفردات والمفردات
ابدا متقدمة على المركبات كما في الحسابات فان الواحد قبل الاثنين في الوجود
فكذا في ترتيب البيان طلبا للمناسبة بقدر الامكان ثم الصيغة فعلة من
الصوغ زركرى كردن بمعنى المفعول يعني كيفية وضع اللفظ ماض
او مستقبل مثلا او نهي اسم او فعل وكانت الحروف الدالة عليه صيغة واما
اللغة فهي ما يفهم من مدلول اصل هذا التركيب الذي هو موجود في جميع الصيغ

كدلالة الضرب مثلا على مدلوله وهو ايقاع آلة التاديب في محل قابل للتاديب
وذلك المدلول موجود في من الفاظ المشتقة من اللفظ الدال عليه
من الماضي والمستقبل وغيرهما كجوهر الذهب مثلا في المصوغات المختلفة
منه فان معنى الذهبية في الكل موجود مع اختلاف اسامي المصوغات منه
كالسوار والخاتم والتاج والخلخال والابريق فكذلك ههنا معنى اللغة موجود
في الصيغ المختلفة الدالة عليه من الماضي والمستقبل وغيرهما او نقول
وهو الاوفق لمحل الكلام المراد بقوله صيغة ولغة هو ان يقال هذه الصيغة
تدل على معنى الخاص وهذه الصيغة تدل على المعنى العام وكذا في المشترك
والماول ثم اعقبه القسم الثاني الذي يتعلق بالبيان لانه من قبيل المركبات
لان البيان يكون بالمركب لكن البيان بجهة التزايد وهذا لان الظاهر يحتمل المجاز
فيزاد البيان فيه على وجه لا يحتمله كقوله جاءني زيد يحتمل مجيء خبره او كتابه
فيقطع ذلك الاحتمال بالزيادة في البيان بقوله نفسه وهذا الظاهر المؤكد
بالنفس لو كان عاما يحتمل ان يراد به الخصوص فيزاد في البيان بما يقطع
ذلك الاحتمال وهو كلمة كل ثم هو مع ذلك يحتمل البيان بزيادة الوضوح لانه
يحتمل التفرق فيزاد في البيان بما يقطع هذا الاحتمال بالجميع ولذلك قال في
وجوه البيان بلفظ الجمع لان البيان له طرق والقسم الثالث اربعة اوجه
ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية يعني ان استعمال هذه الالفاظ في باب
البيان اما ان يريد بها ما وضع له هذا اللفظ وهو الحقيقة او اريد بها غير ما وضع
له هذا اللفظ لمناسبة بينهما وهو المجاز او استعمل اللفظ في باب البيان
مع كثرة الاستعمال ووضوح البيان ظهورا بينا وهو الصريح حقيقة كان
او مجازا او استعمل مع استتار بمعناه وهو الكناية حقيقة كان او مجازا
انما جاء حاصل لان هذا القسم على وفق ما ذكرنا بان القسم الثاني في نفس البيان
والقسم الثالث في كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان والرابع في معرفة

نقف

وجوه الوقوف على المراد والمعنى أي كيف يقف المجتهد على ثبوت الحكم بطريق العبارة
أو الإشارة على حسب الوسع والإمكان قال علي رضي الله عنه جميع العلم في القرآن
لكن تقاصر عنه أفهام الرجال يعني ومن يأخذ منه ما هو المقصود عنده إنما يأخذه
بقدر وسعه وإمكانه وأما جميع العلوم الدينية فموجود فيه وعليه دل قوله
تعالى ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين وقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء وإنما يحصل معرفة هذه الأقسام بأربعة أخرى في مقابلتها وإنما ذكر
المقابل من هذا القسم دون القسم الأول والثاني لأن الأقسام في ذينك القسمين
بعضها يضاد البعض فإن الخصوص يضاد العموم والحقيقة تضاد المجاز
فلا يحتاج إلى بيان القسم المقابل ليتضح المراد زيادة اتضاح بخلاف أقسام
القسم الثالث فإن كلها للبيان والإظهار ولا يضاد الإظهار الإظهار بدليل أن
الأقوى في البيان في تلك الأقسام يتضمن الأدنى فيه فإن النص يتضمن الظاهر
والمفسر يتضمن النص والمتضمِّن لا يكون مضادا للمتضمَّن معرفة مواضعها
أي مأخذها من حيث اللغة وترتيبها أي ترتيب هذه الأقسام عند التعارض
أي أنها يقدم وأيها يؤخر نحو المحكم فإنه يقدم على المفسر والمفسر
على النص والنص على الظاهر ومعانيها أي معانيها شرعا كما نقول في معنى
الخاص والعام من حيث الحد والحقيقة شرعا الخاص هو كل لفظ وضع لمعنى
معلوم على الانفراد والعام هو كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات لفظا أو معنى
وأحكامها أي الأحكام المطلوبة من هذه الأقسام من الحل والحرمة وأصول الشرع
هو الكتاب والسنة وإنما خصهما بالذكر ههنا مع أنه قال أصول الشرع ثلاثة
لأن هذه الأقسام كلها تأتي في الكتاب والسنة دون الإجماع أو نقول الإجماع
يجوز أن يكون مبنيا عليهما ولا يجوز عكسه فكانا أصلين من كل وجه بخلاف الإجماع
فلذلك خصهما بالذكر أما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد
هذا حد صحيح جامع مانع يدخل فيه خصوص الجنس والنوع والعين لأن الإ

مطلب الخاص

نسان بمعناه واحد على الانفراد وكذا الرجل وكذا الكل العين ثم إن خصوص العين
واحد على وجه لا يشاركه في مفهومه شيء وكذا الإنسان والرجل
فإن في مفهومهما شركة فصار خصوص العين مغايرا لهما مغايرة قوية
فأفرده بالذكر لا أنه غير داخل في الحد والصحيح ما ذكرناه في الوافي والحد الجامع
لأنواع الخصوص هو ما ذكره بعد هذا بقوله فصار الخصوص عبارة عما يوجب
الانفراد وينقطع الشركة وقوله ههنا وينقطع الشركة وقوله فيما قبله وانقطاع
المشاركة بعد قوله على الانفراد تصريح بلازم ما ذكر قبله لا أن يكون ذلك محتاجا إليه
في الحد لما أن اللفظ لما كان موضوعا لمعنى واحد على الانفراد يلزم منه انقطاع
المشاركة لا محالة ومع ذلك كان ذكره لتصريح لازمه المذكور قبله لا من تتمة
الحد لأنه غير محتاج إليه فيه ثم العام بعده إنما قال بعده لأن الخاص بمنزلة الجزء
والعام بمنزلة الكل فيكون الجزء مقدما على الكل في الوجود فكذا في الترتيب في الذكر
ومعنى قولنا من الأسماء يعني من المسميات وبهذا يحترز عن التسميات لأن التسميات
غير المسميات بالإجماع وبقوله ههنا يحترز عن قولنا إن لله تعالى أسماء حسنى فإن
المراد منها التسميات لا المسميات فإن الله تعالى غير متعدد بل تسميته بالأسماء متعددة
وكذلك في قول الله تعالى ولله الأسماء الحسنى وقوله هو تفسير الانتظام إنما ذكر هذا
لئلا يظن أنه من تتمة الحد ولا يستقيم ذكر كلمة أو في ذكر الحد لأنها وضعت لتناول
أحد المذكورين فإذا دخلت في الحد أفضت إلى الشك ومقام ذكر الحد مقام الخبر والحد
وضع لتعريف الماهية بدون الشك فكان موضوع الحد على خلاف موضوع كلمة أو
فلذلك لم يستقم ذكرها في موضع ذكر الحد أو نقول تستعمل في التقسيم لا الإفراد
والتقسيم أيضا ضد التحديد على ما هو المعروف فلا يليق ذكرها في موضع الحد وقوله
ونحوهما كقوم ورهط إنما انتهت الصفة العمومة يعني أن الأول الزوجية كما كان لآدم
عليه السلام ثم قرابة الأبوة والبنوة ثم قرابة الأخوة ثم قرابة العمومة ثم حل النكاح بعدها
فكانت القرابة المحرمة للنكاح منتهية إلى صفة العمومة فإن قلت في هذا سؤالان

أحدهما لا نسلم أن العمومة تنتهي القرابات بها ولأولاد الأعمام أيضاً من الأقرباء ولئن
سلمنا أن المراد منه القرابة المقيدة بالمحرمية لا نسلم تعين العمومة حينئذ لذلك
وهو السؤال الثاني فإن القرابة المقيدة بالمحرمية كما تنتهي بالعمومة فكذلك تنتهي
بالخؤولة فلم لم تذكر العمومة متعينة في ذلك كيف قال انتهت إلى صفة العمومة قلت
المراد من قوله القرابة إذا توسعت انتهت إلى صفة العمومة القرابة المحرمة
للنكاح على ما ذكرنا ولا يدخل حينئذ في هذا أولاد الأعمام وأما ما ذكرته أن
أولاد الأعمام من الأقرباء أيضاً فقلنا لا نسلم لذلك شرعاً بدليل أن من أوصى
لأقاربه يحمل على الأقارب من ذي محرم منه ولا يدخل فيها غير المحرم لدى على أبي دحم
حنيفة رحمه الله فعلم بهذا أن القرابة مقيدة في الشرع بالمحرم من الأقارب وأما اختيار
العمومة دون الخؤولة في حق انتهاء القرابة مع أنهما مستويتان في المحرمية فلكون
العمومة من أنساب الآباء ولا اعتبار في النسب لجانب الآباء لما عرف في تقدير
مهر المثل لأن المعتبر فيه جانب الآباء لذلك وهو كالشيء اسم عام ولا نعلم أن العام
يتناول أفراداً متفقة الحدود وليس كل الأشياء متفقة الحدود بل فيها المتغايرات
والمتضادات كالعرض والجوهر والحركة والسكون والحيوان والجماد فكان كل واحد
منها مخالفاً للآخر حداً وحقيقة فكيف يكون اسم الشيء عاماً لأنا نقول إن
كل الأشياء متفقة الحدود باعتبار تمام معنى الشيئية وهو الوجود في الجميع فإن
اسم الشيء تناول الجوهر باعتبار الوجود لا باعتبار الجوهرية بحسب كان متناولاً
للعرض أيضاً لأن العرض موجود وكذلك سائر الأشياء موجودة وإن كانت مختلفة
في حقيقتها فيتناولها اسم الشيء على وجه العموم لاتحادها كلها في معنى الوجود
فكانت أفرادها متفقة الحدود لأن معنى الوجود موجود في كل الأشياء غير أن
اسم الشيء كما يطلق على المخلوقات يطلق على ذات القديم لما عرف إلا أنه يطلق على المخلوقات
بمعنى المشيء ويطلق على الله تعالى بمعنى الشائي هذا هو الوجه لأنه مصدر بصيغة
شاء يشاء شيئاً ومشيئة فالمصدر صح إطلاقه على اسم الفاعل وعلى اسم المفعول
وهذا

وهذا سهو منه أو مأوّل لأن المعاني لا تتعدد وهذا التعليل تعليل لقوله سهو يعني أن المعاني
لا تتعدد إلا عند اختلاف تلك المعاني كما في أفراد المشترك وهذا لأن أفراد المعنى الواحد
وإن كانت كثيرة لا تكون معاني كالعلم مثلاً فإنه معنى واحد وهو كونه نافياً للجهل والظن
والشك عمن قام هو به وهذا معنى واحد وإن كان له أفراد من علم الكلام والفقه
والنحو وغيرها فإن قيل لفظ العرض يتناول الحركة والسكون والبياض والسواد وغير ذلك
وإنها معان فعلى هذا يصح قوله أو المعاني قلت لفظ العرض إنما يتناولها باعتبار كونها
معاني بل باعتبار معنى واحد وهو معنى العرضية لأن في الكل معنى العرض قائم وتأويله
أن المعنى الواحد لما تعدد محاله سمي معاني مجازاً باعتبار تعدد المحال فكأنه أراد من المعاني
محال المعاني بطريق المجاز لما أن إطلاق اسم الحال على المحل جائز مجازاً خذوا زينتكم أي كما في قوله تعالى
خذوا ثيابكم بعينه إطلاق اسم الحال على المحل لأن محل الزينة الثوب كما جاز عكسه وهو
في قوله تعالى عند كل مسجد أي عند كل صلاة والمسجد محل الصلاة لكن كان يمكن أن يقول
والمعاني لأن المعاني حينئذ كانت معاني تلك الأسماء التي قال ما ينتظم جمعاً من الأسماء ومعاني
تلك الأسماء بحسب اختلاف المحل صارت كأنها جمع ولكن لما لم ينفك تلك المعاني عن تلك الأسماء
كان حقهما أن يقال والمعاني لأن هذه المعاني ليست غير معاني تلك الأسماء والواو للجمع فلما لم ينفك
معاني تلك الأسماء عن تلك الأسماء كان جمعاً بينهما فكان حقهما أن يذكر بالواو وفي كلمة أو دلالة
انفكاك المعاني عن أساميها فلا يصح استعمال أو لذلك والصحيح أنه سهو لأن في التأويل
تغيير كلمة أو على ما ذكرنا وأما المشترك أي المشترك فيه وهو لفظ مشترك مثلاً لفظ الشمس
ولفظ الينبوع ولفظ الذهب في لفظ العين فكانت هذه الألفاظ مشتركة في لفظ العين
مشتركاً فيه ثم اشتراك الأسامي في العين هو أن يقال إن العين إن كانت موضوعة
لاسم الشمس ولاسم الينبوع ولاسم الذهب كان نظير اشتراك الأسامي وإن كانت
موضوعة لمعاني هذه الأسامي كان ذلك نظير اشتراك المعاني بهذا قوله قيل به
وأما الأوجه والأولى فهو أن يقال المراد من اشتراك المعاني هو اشتراك الصفات
والأفعال مثل البائن حيث يشترك فيه البينونة والبيان والبئر وقد صح به

بيان مشترك

محمد

وهي السبوه

للامام الزابندي رحمه الله في مختصر التقويم او نقول ان قوله انبت ما بين محمل الصفات
المختلفة فان كل واحد منها معنى من المعاني من النكاح والحيوانات والشرور والافعال
الجميلة والافعال الذميمة وغير ذلك وكذلك النهل اشترك فيه الري والعطش
فكان فيه اشتراك المعاني وانما قلنا هذا اولى مما ذكرا لانه اشد ملائمة لتصريح الامام
الرسابندي بهذا واشارة الامام السرخسي اليه رحمهما الله اليه ولان الاشتراك
في الوجه الاول كان اشتراكا في الاسامي لا غير وذلك لان لفظ الشمس مع معناها الذي
هو لفظ آفتاب في لغة كن بمنزلة الاسماء المترادفة فعلمنا بان هذا الذي ذكرناه
ثانيا اولى لبقاء اسم المعنى على حقيقته لان اسم المعنى انما يطلق على الاسم الذي
ليس لمسماه جثة وهذا كذلك فكان هذا اولى في قوله والقرء من الاسماء انما
قال من الاسماء احترازا عن القرء الذي هو مصدر لان ذلك ليس بمشترك بل هو موضوع
للجمع وكذلك الفعل المشتق منه ليس بمشترك كقولك ما قرأت الناقة سلى قط
اي لم تجمع في رحمها ولدا جمعا وقال الشاعر • هجان اللون لم تقرأ جنينا •
اي لم تجمع جنينا والهجان من الابل البيض ويستوي فيه المذكر والمؤنث والجمع يقال
بعير هجان وناقة هجان ولا عموم لهذا اللفظ اي للفظ المشترك فيه هذا
في موضع الاثبات كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء
واما في موضع النفي فله عموم كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فالنهي
واقع على العقد والوطي ولفظ النكاح مشترك بينهما وكذلك لو حلف لا يكلم
مولى فلان يقع على ناصر فلان ومعتقه ومعتقه وابن عمه وقيل ذلك لا للعموم
في النفي ايضا بل لعدم الرجحان احدهما على الآخر واما في موضع الاثبات
فلا كلام فيه انه لا عموم له لان اللفظ بمنزلة الكسوة والمعنى بمنزلة المكتسي
ولا يمكن ان يكتسي الشخصان كسوة واحدة في زمان واحد او نقول اللفظ
بمنزلة القالب والمعنى بمنزلة اللبن فيه ولا يمكن ان يضرب اللبنان بملبن
واحد او نقول اللفظ بمنزلة الراكب والمعنى بمنزلة المركب وبهذا يبطل الاسماء
في زمان واحد

المترادفة

المترادفة وهي تنبئ عن ان يكون اللفظ راكبا لاثنين الرديف كما يردف الراكب
والشخص الواحد لا يركب امركبين دفعة واحدة فكذلك ههنا لا يجوز ان يراد
بلفظ واحد معنيان مختلفان دفعة واحدة حلالا والعام لان كل افراد
العام بمنزلة مكتسين لباس واحد ولبنة واحدة ومركب واحد فكان اللفظ واحدا
والمعنى واحدا فيجوز قوله ويترجح بعض وجوهه كما قلنا في قوله تعالى
ثلاثة قروء ترجح بعض وجوهه وهو الحيض بالتامل في لفظه لان القرء في
الاصل هو الجمع وذلك انما يتأتى حقيقة في الدم لانه هو المجتمع في الرحم وباقي
الطهر يستطرد الواقي وقوله واما المجمل فذكر المجمل ههنا وقع اتفاقا لا قصدا
بل وقع ذلك لاتمام بيان المشترك الا ترى انه يذكر تفسير المجمل بعد هذا ايضا فيما
لا يدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعا كالصلوة والزكوة والربوا وغير ذلك فانه
تزيد على المعاني اللغوية وهذه الالفاظ في الشرع شيء آخر فان الصلوة لغة
عبارة عن الدعاء والزكوة عن الطهارة والربوا عن الزيادة ثم نفس الدعاء والطهارة
والزيادة غير مرادة ههنا بل المراد منها هذه المعاني مع شيء آخر زيد عليها
شرعا لا يدرك ذلك الشيء لغة الا ترى ان الربوا في اللغة عبارة عن الزيادة ونفس
الزيادة غير مرادة بقوله تعالى وحرم الربوا فان البيع ما وضع الا للاسترباح
وزيادة المال علم ان المراد منه الزيادة المكيفة وذلك لا يدرك لغة لا في
لانسداد باب الترجيح لغة مثل قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده فان
الحق مجمل لا يدرى انه خمس او عشر او غير ذلك وكذلك اذا اوصى رجل بثلث
ماله لمواليه وله معتقون ومعتقون وابناء العم وانصار فانه مجمل يرجع فيه
الى بيانه فان مات بطلت الوصية لفوات البيان وانما كان كذلك لانه ليس فيه
دلالة على ان المراد من هو فان في كل واحد منهم معنى يقتضي ان يكون الوصية له
ففي المعتقين انعامهم عليه هو يقتضي ان يكون لهم جزاء لانعامهم وفي المعتقين
انعامه عليهم وهو يقتضي ان يكون الوصية لهم اتماما لذلك الانعام لقوله عليه السلام

المجمل

المأول

من أقربائه وعليهم وفي أبناء العم صلة قرابتهم وفي الناصرين جزاء نصرتهم فهذا
شيء لا يدرك بالعقل واللغة أن يكون المراد ما هو وأما المأول فهو مفعول
بمعنى المأول دخل المأول في أقسام النظم لتبين المراد منه بالاجتهاد لأن المجتهد يبين وإن كان صح
باجتهاده أن المراد من هذا النص هذا ثم بعد ذلك أضيف الحكم إلى النص فصار من كان الس
ورد في هذا الاحتمال والحكم جاز أن يثبت بنص فيه ضرب احتمال كالنصوص المحتملة للمجاز صح
ونص العام الذي خص منه البعض فيما ترجح من المشترك وكذلك لو ترجح بعض
وجوه الخفي والمشكل بغالب الرأي يسمى مأولا والذي وقع بتقييده من المشترك إنما وقع
لسبق ذكر المشترك لا لأن ذلك القيد لازم فيه في تفسير المأول قوله بغالب الرأي
قيد به لأنه لو ترجح بعض وجوه المشترك وما في معناه بدليل قطعي
كان مفسرا لا مأولا على ما ذكر بعد هذا في الكتاب بقوله وليس عرف
كالمجمل إذا عرف بعض وجوهه ببيان المجمل فإنه يسمى مفسرا
لأنه عرف بدليل قاطع وليس هذا حكما مختصا بالمجمل
بل كل مشتبه أمره إذا عرف بعض وجوهه بدليل قاطع يسمى مفسرا وقيل السفر كشف الظاهر
ومنه المسفرة وهي المكنسة لأنها تكشف ظاهر البيت والفسر كشف الباطن ومنه التفسرة
وهي الدليل الذي يعرض على الطبيب لأنها تحكي عما في الباطن فيكون هذا اللفظ مقلوبا
من التفسير ومثل هذا في الكلام جائز يقال جذب وجبذ هذا على اختيار الفقهاء
وأما صاحب الكشاف فإنه لا يجوز أن يكون أحدهما مقلوب الآخر لاستوائهما في
التصرف وإذا استويا كان كل واحد منهما بناء على حياله وكان كل واحد منهما أصلا
برأسه ذكره في تفسير قوله تعالى يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق ومن
هذا الجنس ما ذكره في كتاب أدب الكتاب قولهم اضمحل وامضحل أي ذهب
ونثت اللحم وتثن بتقديم النون أي أنتن وكذلك الصاعقة والصاقعة
وعرشه وعرسه وأنبضت القوس وأنضبتها إذا جذبت وترها
ثم أرسلته فصوتت وما أطيبه وأيطبه وهذا معنى قوله عليه السلام من فسر القرآن

برأيه

برأيه يعني بأن الذي عند الله من فسر القرآن برأيه ولم يقل من أول القرآن
برأيه فإن المأول برأيه غير ملحق بهذا الوعيد بل المفسر برأيه هو ملحق
بهذا الوعيد يعني لما علمت أن المفسر هو مكشوف المعنى بلا شبهة كان
المفسر هو الذي يقول في كلام الله تعالى بأن مراد الله من هذه الآية هذا لا غير فإن ذلك
مكشوف له بلا شبهة قاله ذلك برأيه ومن قال ذلك في آيات المأولة برأيه
كان جاعلا نفسه بمنزلة صاحب الوحي في العلم بمراد الله تعالى برأيه وهو كفر
فلذلك يتبوأ مقعده من النار لأن النار معدة للكافرين لقوله تعالى واتقوا النار التي
أعدت للكافرين والتبوء أي كد فتبوء وقوله فليتبوأ مقعده من النار أي هيأ مقعده من النار
لكن هذا أمر في معنى الخبر بخلاف قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن فإن
ذلك خبر في معنى الأمر أي ليتربصن وفي هذا إبطال قول المعتزلة في أن كل مجتهد مصيب
فإن عندهم لما كان كل مجتهد مصيبا لم يتصور الخطأ في الاجتهاد فحينئذ من فسر القرآن
برأيه أيضا كان مصيبا والمصيب في اجتهاده لا يستحق الوعيد وقد أوعد النبي عليه السلام
على المفسر بالاجتهاد علم بهذا أن المجتهد يكون مخطئا فكان فيه إبطال لقولهم
إن كل مجتهد مصيب وإنما وقعوا في هذا لقولهم بوجوب الأصلح على الله تعالى على ما
ذكره المصنف رحمه الله في باب معرفة أحوال المجتهدين من هذا الكتاب فانكحوا
ما طاب لكم أي ما حل لكم من النساء وإنما قيد بهذا لأن من النساء ما حرم نكاحهن
كاللاتي في آية التحريم وأريد بالطيب الحل لأن الطيب هو المطلق شرعا والمستلذ
طبعا وهذا التأويل أولى من قولهم لما أدركت من النساء إذ لا فائدة في التقييد
بالإدراك لجواز نكاح الصغائر ويسمى مجلس العروس منصة بفتح الميم قال
في المغرب يقال الماشطة تنص العروس أي ترفعها فتقعدها على المنصة بفتح
الميم وهي كرسيها لترى من بين النساء من سياق الكلام للعدد لأنه جعل العدد
أصلا وعلق العدد بالخوف منه حيث قال فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة بعدما
ابتدأ بقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وكان نصا في جواز النكاح كان

معلومة قبل نزول هذه الآية لفعل النبي عليه السلام وبآيات أُخر
توجب جواز النكاح ثم إن اجتهد بتقدم هذه الآية على تلك الآيات فلا احتمال بعدها
على فعل النبي عليه السلام فإن نكاح خديجة رضي الله عنها كان قبل البعثة وقرر عليه
فكان هو بمنزلة النص الصالح في حق البيان بأنه جائز فلم يكن جواز العدد مبينا بغير
هذه الآية وفعله بتزوج التسع كان هو مخصوصا به فلم يصلح فعله بيانا للعدد
في النكاح في حق الأمة فتعين كون نزول هذه الآية لبيان العدد فكان نصا في حق بيان
العدد بهذا الطريق لا محالة وكانت الحاجة ماسة إلى علمه نص في الفصل بين البيع
والربوا لأنه سيق الكلام لأجله بدليل سباقه وسياقه فلك في سباق الآية
للآية
الذين يأكلون الربوا لا يقومون إلخ ففيه الوعيد لما فعلوا وبما قالوا إنما البيع مثل
الربوا فرد الله تعالى تسويتهم البيع بالربوا حيث بين التفرقة بينهما بقوله وأحل الله
البيع وحرم الربوا فأنى يتساويان يعني الحرمة مع الحل ضدان والتسوية بين الضدين
في الحكم مستحيلة وأما سياق الآية فقوله تعالى يمحق الله الربوا أي يذهب بركة الربوا
فكان الربوا مذموما مكان حكاية حرمته ثم إن الكفرة القائلين بتسوية البيع مع الربوا
في الحل جعلوا الربوا بمنزلة الأصل في الحل والبيع بمنزلة الفرع في الحل حيث جعلوا الربوا
المقيس عليه في الحل والبيع بمنزلة المقيس فيه فكان الربوا في الحل أبلغ من البيع
في اعتقادهم حيث قالوا إنما البيع مثل الربوا ولم يقولوا إنما الربوا مثل البيع وكان هذا
منهم غاية العناد والمكابرة فإنهم كانوا يعلمون حرمة الربوا في بلاد بابل الماضية
ومع ذلك قالوا إنما البيع مثل الربوا إنما الغرض في حل الربوا بالنسبة إلى حل البيع
فكان ذلك منهم معاندة وإنما قلنا إنهم كانوا يعلمون حرمة الربوا لأن حرمته
كانت مشهورة في بلاد بابل الماضية بدليل قوله تعالى وأخذهم الربوا وقد نهوا عنه
وكان شيخي رحمه الله يقول في هذه الآية دليل على أن القياس حجة لأن الله تعالى رد عليهم
وجود شرط صحة قياسهم وهو المماثلة ولم يرد قياسهم فقال وأحل الله البيع وحرم
الربوا يعني فأنى يتساويان فقد نفى المساواة التي هي شرط صحة القياس ولم يبطل
قالوا

قالوا إنما البيع مثل الربوا فقد قاسوا والقياس ليس بحجة سوى لذا كان بمعنى في النص
أي سواء
كان ذو ذو ازدياد الوضوح بسبب المعنى الخفي الذي كان في النص ما كان
لا يحتمل إلا وجها واحدا لكن المعنى خفي لكون اللفظ غريبا كالهلوع أو بغيره
أي كان ذو ذو ازدياد الوضوح بسبب المعنى الذي هو في غير النص وهو إرادة
المتكلم من العموم الخصوص يعني أن صيغة العموم موضوعة لإرادة العموم ومع
ذلك يحتمل أن يريد منها الخصوص فكان إرادة المتكلم من صيغة العموم الخصوص
معنى في غير النص إذ النص موضوع للعموم فكان قوله ما كان مجملا نظير الأول
وهو قوله بمعنى في النص وقوله أو كان عاما نظير الثاني وهو قوله أو بغيره
والثاني قوله بمعنى في النص وفي قوله أو بغيره للتشبيه فنظير الأول قوله تعالى
إن الإنسان خلق هلوعا هذا مجمل فجاء البيان بقوله إذا مسه الشر جزوعا وإذا
مسه الخير منوعا ونظير الثاني قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون على ما
ذكر في الكتاب وذكر في التلويحات قوله تعالى إنما حرم عليكم الميتة والدم إلى
قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فقوله غير باغ ولا عاد تفسير قوله فمن اضطر
يعني أن المضطر هو الذي يكون غير باغ ولا عاد في أكله وكذلك قوله تعالى محصنين
غير مسافحين ولا متخذي أخدان فكان قوله غير مسافحين ولا متخذي أخدان
تفسيرا لقوله محصنين فقوله ما كان مجملا فلحقه بيان قاطع فإنه
به باب التأويل فإن قيل كيف يستقيم هذا والمجمل غير قابل للتأويل بل الطريق
فيه الرجوع إلى المجمل بالاستفسار على ما يجيء بعد هذا قلنا المراد من التأويل ههنا
الاحتمالات الوهمية في الذهن بسبب ازدحام المعاني كما لو قال رجل مثلا لفلان علي شيء هذا
مجمل يرد فيه على السامع احتمالات وهمية بأن يعطيه بدرهم أو بدرهمين أو بغير ذلك
فانقطعت تلك الاحتمالات بقوله ذلك عشرة دراهم مثلا أو غير ذلك فكل ما اشتبه
معناه إلى معنى ذلك اللفظ في السرقة فإن معناه العويص شبهه في حق النباش والطرار
أي هو موجودة في حقهما أم لا وحكم هذا النظر فيه ليعلم أن اختفاءه لأي أسماء معنى ذلك اللفظ

في حق الطرار والنباش لمزية او نقصان اي لزيادة على معنى السرقة او لنقصان عنه
فيظهر المراد ببيان هذا النص وجب القطع على السارق ثم احتاج السامع الى معرفة حكم
النباش والطرار لانهما اختصا باسم اخر غير اسم السارق اذ تغاير الاسم دليل على
تغاير المعنى فخفي لذلك مراد المتكلم على السامع وهو وجوب القطع عليهما بعارض غير
الصيغة وهو اختصاصهما باسم النباش والطرار فنظرنا في معنيهما فوجدنا معنى
السرقة موجودا في الطرار على الكمال وزيادة لان الطرار اسم لقطع الشيء من اليقظان
بضرب غفلة تعتريه وهذه المسارقة في غاية الكمال فكانت داخلة تحت قوله تعالى
والسارق والسارقة ونظرنا في معنى النباش فوجدنا معنى السرقة فيه قاصرا لان
اسم السرقة يدل على كون المأخوذ خطيرا لان السرقة قطعة من الحرز والنبش يدل
على هوان المنبوش لان النبش بحث التراب من موضع البقر والميت فكان معنى السرقة
فيه قاصرا فلم يدخل تحت قوله تعالى والسارق والسارقة لا ينال بالطلب بل بالطلب وحده المشكل
وهذا الغموض في المعنى مثل قوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا فصار هذا اشكالا
في حق داخل الفم والانف فيهما داخلان اشكالها وهي ظاهر البشرة وباطنها والتطهير
غسل جميع البدن فما كان ظاهر البدن داخل فيه وما كان باطنه غير داخل فيه
فوجدنا باطنهما مشابها بالباطن من وجه ومشابها بالظاهر من وجه
لانه اذا فتح فاه كان ظاهرا واذا ضم شفتيه كان باطنا وكذا في حق الحكم فان
الصائم اذا ابتلع بزاقه لا يفسد صومه وكذلك اذا اخذ الماء بفيه ثم مجه
لا يفسد صومه ايضا فلما كان كذلك الحقناهما بالظاهر في حق الجنابة لان فاطهروا
للمبالغة فكان مقتضاه غسل ما يمكن تطهيره وداخلهما مما يمكن تطهيره
فيدخل والحقناهما بالباطن في حق الحدث لان مطلق الواجب لا يتناول
باطنها فكان فيما قلنا عمل بالشبهين بقدر الامكان وكذلك قوله تعالى نساؤكم
حرث لكم فأتوا حرثكم فكلمة انى تجيء بمعنى كيف كما في قوله تعالى انى يحيي
هذه الله بعد موتها وتجيء بمعنى اين كما في قوله تعالى انى لك هذا فلو نظرنا

الى معنى الاول لا يحل دبر المرأة المنكوحة فكان هو بيان الصفة في حق احوال المرأة
من الاستلقاء او الاضطجاع ولو نظرنا الى المعنى الثاني يحل لانه يعم المواضع
فتأملنا فقلنا انها بمعنى كيف فيحرم الدبر لقرينة قوله تعالى فأتوا حرثكم
لان موضع حرث الولد هو القبل لا غير وكذلك قوله تعالى ليلة القدر خير من
الف شهر فان فيه خفاء لان الف شهر من السنين وفي كل سنة ليلة القدر
فكان فيه تفضيل الشيء على نفسه في حق الجزء قلنا معناه انها خير من الف شهر
اذا لم يكن فيه ليلة القدر او الاستعارة بديعة مثل قوله تعالى قوارير من فضة
فالقارورة من الزجاج تكون لا من الفضة فتأملنا فقلنا ان تلك الاواني لا تكون
من الزجاج ولا من الفضة بل لتلك الاواني حظ منهما فان للزجاج صفاء ليس هو
للفضة وهو ان يحكي عما في باطنه والفضة لها بياض ليس هو للزجاج فكان لتلك
الاواني صفاء الزجاج وبياض الفضة وهما الصفتان الحميدتان لهما فانتفت عنهما
الصفات الذميمة التي لهما وكذلك قوله تعالى فاذاقها الله لباس الجوع حيث يستعار سنة
العذاب من الاذاقة اذ الشيء المر يعلم مرارته عند الذوق اكثر مما يعلم عند
المجمل استعمال الشرب ويستعار اشتمال الجلد من اللباس فكأنه قال عذبها الله بعذاب
مؤلم شامل ثم الطلب ثم التأمل بهذا الذي ذكره في بعض المجملات بانه لم يكن
بيان المجمل شاملا لكل انواع المجمل كما في مسألة الربوا والصلوة والزكوة واما اذا كان
البيان من المجمل على وجه لم يبق فيه شبهة لم يكن فيه الطلب والتأمل كما اذا قال
رجل لفلان علي شيء ثم بين ذلك الشيء بقوله هو درهم او درهمان ثم يبقى فيه الطلب
والتأمل ونظيرها ذكر في الكتاب قوله تعالى وحرم الربوا فانه ورد البيان
في الاشياء الستة وهو غير مكشوف كشفا بلا شبهة بالنسبة الى افراد الربوا
فصار بمنزلة المشكل بعد هذا البيان وحكم المشكل الطلب ثم التأمل فيطلب
المعنى الذي يثبت به الحرمة ثم يتأمل فيه في ذلك صالح لاضافة الحكم اليه لسلامته
عملا وذلك المعنى انما هو القدر والجنس عند بعض وفي الاثمان والادخار
عنده م

وقد عرف في موضعه وكذلك الصلوة لما ورد البيان بفعل رسول الله عليه السلام
يطلب المعنى الذي جعلت الصلوة لأجله صلوة أهو التواضع والخشوع أو الأركان
المعهودة ثم يتأمل أنه هل يتعدى هذا إلى صلوة الجنازة في من لا يصلي وعلى هذا
أيضا وقع الاختلاف في أن تعديل الأركان فرض أم لا وكذلك في الزكوة ورد البيان
بقوله عليه السلام ليس عليك شيء في الذهب الحديث ثم يطلب المعنى الذي وجبت
الزكوة لأجله أهو ملك نصاب كامل فارغ عن الدين أم مشغول به أيضا ثم يتأمل فيه
في أنه هل هو صالح لإضافة الحكم إليه وفي وجوب الزكوة في الإبل والبقر أيشترط الإسامة أم لا
وكذلك في العشر لما ورد البيان بقوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر الحديث
يطلب المعنى الذي يجب به العشر أيتعلق بمجرد الخارج أم بوصف آخر معه
وهو أن يبلغ النصاب ويبقى من غير تكلف ثم يتأمل فيه في أنه هل هو صالح لا
لإضافة الحكم إليه وهو مأخوذ من المجمل أي من الجملة التي بمعنى الشمول
ولإبهام تعالى أجمل أي أبهم سمي متشابها قال الإمام شمس الأئمة السرخسي
رحمه الله سمي متشابها عند بعضهم لاشتباه الصيغة وتعارض المعاني فيها
وهذا غير صحيح فالحروف المقطعة في أوائل السور من المتشابهات عند أهل
التفسير وليس فيها هذا المعنى ولكن المتشابه ما يشتبه لفظه ما يجوز أن
يوقف على المراد فيه وهو بخلاف ذلك لانقطاع احتمال معرفة المراد فيه وأنه
ليس له موجب سوى اعتقاد الحقية فيه والتسليم كما قال تعالى وما يعلم تأويله
إلا الله وقول شمس الأئمة ما يشتبه لفظه ما يجوز أن يوقف على المراد فيه
وهو بخلاف ذلك يطرد لكن في قوله تعالى يد الله فإنا لننظر إلى اليد يعلم أن المراد منها
الجارحة ثم هذا الموضع لا يحتاج لكونه على خلاف المراد الذي يعلم
من ظاهر الكلام لأن الله تعالى منزه عن الجارحة فتشابه موجب السمع وموجب
العقل بخلاف المجمل فإن طلب [illegible] لا يتوهم لأن ذلك من حق البيان لما أن
عامة المجملات إنما وردت في [illegible] كما في الربوا وغيره فكان البيان فيه مرجوا

بيان آية المتشابه بإعلام الله تعالى [illegible]

وطريق درك المشكل التأمل فإن المجتهد يدرك حكم المشكل الذي عنده باجتهاده وأما المتشابه
فلا طريق لدركه إلا التسليم هذا في حق الأمة وأما النبي صلى الله عليه وسلم فإنه يعلم معنى
المتشابه بإعلام الله تعالى كذا ذكره المصنف رحمه الله في هذا الكتاب في باب تقسيم السنة
في حق النبي عليه السلام فيقتضي اعتقاد الحقية قبل الإصابة أي قبل يوم القيامة وإنما قال
هذا لأن المتشابهات تنكشف يوم القيامة وعندنا لا حظ وعندنا لا حظ للراسخين
أي وعندي وهو مذهب السلف فإن المصنف اختار مذهب السلف رحمهم الله فإنهم لم يشتغلوا
بتأويل المتشابه بل قالوا نؤمن بتنزيله ولا نشتغل بتأويله ونفوض أمره إلى الله ونقول
ما أراد الله به فهو حق وأما متأخرو الخلف فالاشتغال بتأويل على وجه يوافق التوحيد
وإنما اشتغلوا بتأويله ردا لتأويل خصومهم فإن الخصوم استدلوا بالمتشابهات
لإثبات مذاهبهم الباطلة فوقع الخلف بتأويل المتشابه لضرورة دفع تمسك الخصوم به
وإلا كان من حق المتشابه أن لا يتمسك به ألا ترى أن الله تعالى كيف ذم المتبعين
للمتشابه بقوله فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
وأن الوقف على قوله إلا الله واجب فكان قوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به
ابتداء كلام والواو في والراسخون لحسن نظم الكلام لا للعطف الذي يوجب الشركة بما
قبله والدليل على هذا ما ذكره الإمام الأندرابي رحمه الله في الإيضاح في علم القراءة بقوله
والوقف فيه واجب وهو قول أكثر أهل العلم ثم قال ويقوي هذا المذهب أنه في حرف عبد الله
رضي الله عنه إن تأويله إلا عند الله والراسخون في العلم الآية وفي حرف أبي رضي الله عنه
ويقول الراسخون في العلم آمنا به وأهل الإيمان على طبقتين جواب إشكال يرد على إنزال
المتشابه بأن يقال إنزال الكتاب إنما هو للتدبر والتذكر في آياته لقوله تعالى كتاب
أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب ولن يكون ذلك إلا بعد الوقوف
على معناه ولو لم يوقف على معنى المتشابه لم يبق لإنزال المتشابه فائدة
فقال في جوابه أن أهل الإيمان على طبقتين [illegible] هو موصوف بنوع من الجهل
ما يبتلى بالإمعان في الطلب أي بالتباعد في طلب العلم والمبالغة فيه لكي ينكشف له ما هو

المستغرق عليه فيدلنا لعقده طلب الكشف ومنهم من هو موصوف بذكاء من الطبع وتكلم لعينهم
دراك فيدرك ما سمعه فأنزل المتشابه تحقيقاً للابتلاء في حقه فكان ابتلاؤه في التوقف عن
الطلب وهذا أعظم الوجهين بلوى لأن الابتلاء في الوقف عن الطلب أعظم من الابتلاء
في الطلب بالمبالغة في السير لأن الابتلاء في الوقف أن يسلم ذلك إلى الله تعالى ويفوضه إليه
فكان هذا أقوى من الابتلاء بالطلب لأن هذا ينشأ من العبودية والابتلاء بالإمعان في
السير ينشأ من العبادة والعبودية أقوى من العبادة لأن العبودية الرضا بما يفعل الرب
والعبادة فعل ما يرضي الرب من العبادات فالأول أشق فكان أفضل وهذا لأن العبودية
أن لا يرى العبد متصرفاً في الحقيقة إلا الله فيفوض أمره إليه في كل حال أفقره أو أغناه
أو أشجاه أو أسمنه أو أضناه ألبسه أو أعراه أماته أو أحياه أضره أو نفعه
جوعه أو أشبعه فإن المتصرف في الحقيقة هو الله تعالى فإنه خالق كل شيء فيجب على العبد
التسليم في كل حال ولأن العبادة قد تسقط والعبودية لا تسقط في الدارين أو نقول
إن هذه الدار دار ابتلاء قال الله تعالى خلق الموت والحيوة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً
والابتلاء من الله إظهار ما علم من المكلف والبليات أنواع بعضها فوق بعض وأهل الزمان
كذلك قال النبي عليه السلام إن أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل فلما كان المتكلم
بالعلم والاجتهاد أفضل ممن كان يشتغل بالجهد كان ابتلاؤه أعظم ابتلاء ونقول
إن في هذا الابتلاء ابتلاء للقلب خاصة والقلب رئيس الأعضاء فكان عمله أيضاً
رئيس الأعمال لأن تفاضل الأعمال بحسب تفاضل العاملين والدليل على أن عمل
القلب أعظم من عمل الجوارح أنه لو ترك عمل القلب فيما يجب الاعتقاد به يكفر
ولو ترك العمل فيما يجب فيه العمل بالجوارح لا يكفر فعلم بهذا أن عمل القلب أعظم من عمل
الجوارح أو نقول في المتشابه نهي للمكلف عن الطلب فيجب عنه فظهر به الابتلاء وفي حق من
يطالب بالإمعان في السير في حق الطلب أمر بالإمعان فيه فظهر به الابتلاء والابتلاء
بالنهي أشد من الابتلاء بالأمر فكان ثواب الانتهاء أكثر من ثواب الائتمار فكان الانتهاء
أولى [illegible] الإساءة [illegible] لترك ذرة مما نهى الله تعالى خير من عبادة
الثقلين وهذا لأن العامل بالانتهاء مقيم للفرض أبداً لأن الانتهاء فرض ممتد بخلاف الممتثل

في الجامع الصغير [illegible] للإمام التمرتاشي

بأمر العبادة أداء من الصلوة والزكوة فإنه فيها وإن أدى الفرائض مقيم للتطوع فثواب الفرض
أكثر من ثواب التطوع فكان الانتهاء أولى لذلك وأعمها نفعاً وجدوى أي من حيث الثواب
لأن الابتلاء بالمتشابه لما كان أشد بهذه الوجوه الأربعة من الابتلاء بغيره كان الثواب الحاصل به
أكثر وأعم ولأن حكم هذا الابتلاء الصبر والصبر على البلاء أكثر ثواباً من غيره ولهذا
وعد الله الصابرين أجرهم بغير حساب قال الله تعالى إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير
حساب قال من أساتذة الكبير مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله في الحديث أن لله تعالى
حلة في الجنة بساتين في الهوى غير معلقة بشيء لا يسكنها أحد لصلوته ولا لصيامه
قالوا ومن يسكنها قال أهل البلاء قالوا وكيف يدخلونها قال كما تطير الطير وهذا
يقابل المحكم إذ المحكم لما بلغ غايته في البيان والإظهار كان ضده المتشابه بلغ غايته
في الإشكال والإخفاء إذ المحكم لما كان مأموناً عن النسخ كان ضده المتشابه مأيوساً عن
الوقوف وكل منهما غاية فيما هو فيه ومثاله إثبات رؤية الله تعالى التي أثبتها
رؤية الله تعالى في الاعتقاد بالدليل ما لا يبصر عياناً وقوله عياناً مخصوص هذا
الكتاب في بعض النسخ وأن يكون مرئياً لنفسه ولغيره من صفات الكمال لأن الذي
لا يرى في الشاهد إما للنقصان فيه أو لعجز به فإن من يستتر عن أعين الناس إنما يستتر
لحقارته ودناءته وكونه موصوفاً بالعيوب لئلا يحتقروه ولا يستبشعوه
أو لعجز وخوف عن غيره يستتر عن أعين الناس لئلا يقصدوه بالقتل أو
غيره وهؤلاء يقدر على شفاعة منهم ومدافعتهم والله تعالى موصوف بصفات
الكمال بحيث لا يقدر أحد أن يبلغ كنه صفة من صفاته لما أن صفات العبد متناهية
وصفات الله غير متناهية وهو أجل من كل جميل منزه عن كونه مأووفاً وهو
أيضاً قاهر كل شيء وغالب عليه إذ له القدرة التامة على جميع المقدورات وليس له
خوف عن أحد في الشاهد من كان موصوفاً بصفات الكمال والأمان من الآفات
فإنه لا يستتر بل يتجلى بالبروز والظهور ويتنزه عن النقصان إذ له الكمال أجمع
وعن العجز لأنه الموصوف بالقدرة الأزلية وأكرم أهل الكرامة بذلك بأنواع الكرامات

من الكلام معه والانعام عليه بانواع النعم ورؤية الله للمؤمن من اجل النعم
فيجوز ان يكرمه بهذه الكرامة ايضا والنص ورد به فلا بد من القول به لكن اثبات
الجهة ممتنع لانه لا جهة له لانه يوجب كونه محدودا مفتقرا متناهيا وهو من آية الحدث
واذا ثبت ان الله تعالى قديم لا يكون محدودا متناهيا فلا يكون هو في جهة فكانت الجهة
ممتنعة والرؤية في الشاهد تستدعي الجهة لانه ما من مرئي في الشاهد الا هو
في الجهة اما بذاته كالجوهر او بمحله كالعرض فبالنظر الى اصل الرؤية وكونه
ثابتا بالنص قلنا بوجود اصل الرؤية وبالنظر الى استدعاء الرؤية الجهة
في الشاهد كانت الرؤية ممتنعة فكان القول بجواز الرؤية متشابها من حيث
الوصف وثابتا واجبا من حيث الاصل ولا يصح ابطال الاصل للتشابه في الوصف
لان الوصف تبع فلا يصح ابطال الاصل لبطلان التبع والقاطع للشغب هاهنا
هو ان نقول ان الاصل اذا ثبت بالدليل القاطع لا يصح ابطال ذلك الاصل بسبب اوصاف
لا يعقل وجود ذلك الاصل بدون تلك الاوصاف وان كنا لم نشاهد ذلك الاصل في الشاهد
بدون تلك الاوصاف الا ترى انا لم نشاهد موجودا اما الا وان ذلك الموجود كان جوهرا
او جسما او عرضا ثم اجمعنا واتفقنا مع الخصوم في ان الله تعالى موجود وليس
هو موصوف بواحدة من صفة الجوهرية والجسمية والعرضية ولم يدل عدم
هذه الصفات في حقه على عدم ذاته مع انا قطعنا على استحالة وجود
شيء في الشاهد وهو غير موصوف بواحدة من هذه الصفات فعلمنا ان
اصل وجود الشيء اذا ثبت بالدليل القاطع ثم امتنعت صفة وجود ذلك
الشيء في حقه في الشاهد ان ذلك لا يدل على امتناع اصله في الغائب فكذا
فيما نحن فيه لما ثبت اصل جواز رؤية الله تعالى في دار الاخرة بالدليل القطعي لا ينتفي ذلك الاصل
بسبب اوصاف يستحيل وجود تلك الاوصاف في حق ذلك الاصل او نقول ان الرؤية
تزيد الكشف في المعلوم والله تعالى موصوف بكونه ظاهرا وثبت ظهوره لنا بالدلائل
العقلية والسمعية وثبت ايضا ظهوره بالآيات التي هي خارجة عن قوى البشر

كانشقاق القمر وانفلاق البحر وانقلاب العصا حية وغير ذلك ولا شك في انه
بظهور هذه الآيات يزداد العلم بالله تعالى والرؤية من اسباب العلم ايضا
فجاز ان تثبت لزيادة الكشف في المعلوم والمؤمن اهل لذلك وانما ذكرنا هذا
لانه رب شيء يكون ممكنا في نفسه لكنه غير واقع لعدم الاهل والمؤمن اهل
لاستحقاق الكرامات التي سوى هذه الكرامة من المحبة والولاية والالتجاء اليه
والكلام معه فنستدل بها على ان المؤمن اهل لذلك فصار متشابها بوصفه
فوجب تسليم علم المتشابه الى الله تعالى يعني ان كونه مرئيا ثبت بالنص ولكن ذلك
يقتضي الجهة لان الرؤية في الشاهد تقتضي كون المرئي في جهة من الرائي
والشاهد دليل الغائب والله تعالى لا جهة له فكان متشابها فيما يرجع الى كيفية
الرؤية والجهة مع كون اصل الرؤية ثابتا بالنص فيجب علمه الى الله تعالى ولا يشتغل
بان كون المرئي في جهة في الشاهد من القرائن اللازمة ام من الاوصاف المفارقة
فهو يحد التسليم وهذا طريق بعض المحققين في المتشابه فاما المتبحرون
من علماء اهل السنة والجماعة فيقولون كون المرئي ذا جهة في الشاهد ليس
من القرائن اللازمة بل انما كان في الشاهد في جهة لانه ذو جهة فيرى كذلك
واما الله تعالى فليس بذي جهة فيرى كذلك لان الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو
والدليل على هذا ان الله تعالى يرانا ولسنا بجهة منه فعلم ان كون المرئي في
جهة من الرائي ليس من القرائن اللازمة للرؤية بل من الاوصاف المفارقة ككون الباقي
في الشاهد محدثا وجسما ودما وذا صورة ولا نقول في الغائب كذلك لكون
هذه الصفات للباقي في الشاهد من الاوصاف المفارقة بالاجماع فكذلك فيما
نحن فيه وكذلك اثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم باصله لان الله تعالى نص
في القرآن به في حقه وكيفيته من المتشابه لان الله تعالى منزه عن الجارحة
فلا نبطل الاصل المعلوم بسبب ذلك التشابه بصفات قيل لما ثبت اصل ذكر
الوجه واليد في حق الله تعالى هل يصح اطلاق معنى الوجه واليد في حق الله تعالى

ليلزم

تسليم صح

وفي وجود صفة البقاء لله تعالى والسماء وما بناها

بغير العربية بان يقول دستخزاي وروي حزاي انه لا يكفر فقد ذكر الامام المحقق مولانا جمال الدين المحبوبي رحمه الله في كتاب الجناس من كتاب الفروق في بيان الفرق بين قوله يا ازدر وقوله يا جر ان الفارسية اذا عربت تكون اصلح واوفق اما العربية اذا ثبتت فيه شيئا لا تدري انه يقال بدا الله من قبل بهم ولا يقال دستخزاي ذبرهم دستهاست ولو قال به كفر ولكن تخرج ابطال من الاصل بالعجز عن درك الوصف لما فيه من ابطال الاصل بسبب الوصف.
وذلك لا يجوز لما ذكرنا ان الاصل اذا ثبت في حق الله تعالى بالدليل القطعي لم يجز ابطال ذلك الاصل بسبب اوصاف ذلك الاصل الذي لا يعقل في الشاهد وجود ذلك الاصل بدون تلك الاوصاف فلا يصح ان يثبت تلك الاوصاف لا يصح ثبوتها في حق الله تعالى فيجب ان لا يصح الاصل الثابت بالدليل القطعي ايضا كما لا يصح ان يقال انه موجود اما لا يتصور ثبوته في الشاهد بدون ان يكون جوهرا او جسما او عرضا وهذه الاشياء لا تتحقق في حق الله تعالى فلا يصح وجود الله تعالى لما فيه من ابطال الاصل بسبب ان وصف ذلك الاصل لا يتحقق في حقه وهو لا يجوز فكذا هنا وكذلك ايضا في الشاهد لا يجوز ابطال الاصل بسبب الجهل بوصفه كمن كان على شط نهر كبير لا يتصور في ذهنه العبور من هذا النهر ثم شخصا رآه في الجانب الذي هو فيه ولا يشكل في ثبوت عبوره وتحققه وان جهل هو طريق العبور لما انه ثبت له كونه في هذا الجانب بالدليل القطعي وهو رؤيته ذلك في هذا الجانب فكذلك ههنا لما ثبتت صفة الكلام لله تعالى بالدلائل القطعية لم يجز ابطالها بسبب الجهل بطريق الثبوت وفي هذا حكاية وهي ان جهم بن صفوان الترمذي كان يدعو الناس الى مذهبه الباطل وهو ان الله تعالى عالم لا علم له قادر لا قدرة له وكذا في ساير الصفات وكان جلس يوما يدعو الناس الى هذا المذهب وحوله اقوام كثيرة اذ جاء اعرابي ووقف حتى سمع مقالته فارشده الله تعالى الى علم بطلان هذا المذهب فانشا يقول الا ان جهما كافر بان كفره

ومن قال يوما قول جهم فقد كفر لقد جن جهم اذ يسمي الهه سميعا بلا سمع بصيرا بلا بصر عليما بلا علم رضيا بلا رضا لطيفا بلا لطف خبيرا بلا خبر ايرضيك ان لو قال يا جهم قايل ابوك امرؤ حر خطير بلا خطر مليح بلا ملح بهي بلا بها طويل بلا طول يخالفه القصر حليم بلا حلم وفي بلا وفا وبالعقل موصوف وبالجهل مشتهر جواد بلا جود قوي بلا قوى كبير بلا كبر صغير بلا صغر امدحا تراه ام هجاء وسبة وهزؤا كفاك الله يا احمق البشر فانك شيطان بعثت لامة تصيرهم عما قريب الى سقر فالهمه الله تعالى حقية مذهب السنة والجماعة واراه بطلان مذهبه فرجع كثير من الناس ببركة ابياته وكان عبد الله بن المبارك يقول ان الله تعالى بعث الاعرابي رحمة ولذلك فيجب على كل احد ان يعلم معنى هذه الابيات لاولاده وعبيده ذكره في الجهلة في اصول الدين لابي عصمة رحمه الله فصار واستعطله اي صار واعيرا قايلين بالصفة لله تعالى فان الفضل بفتحتين يستعمل في الخلو من الحلي في الاصل ذكره في الصحاح واستعيرها هنا لعدم الصفة لا يرى ان الصفة تسمى حلية وتفسير القسم الثالث بهذا باعتبار اصل التقسيم وفي نسخة وتفسير القسم الرابع وهو باعتبار ذكر المقابل ولا يسقط عن المسمى ابدا يعني ان اللفظ الحقيقي لا يسقط عما وضع له كالاسد لا يسقط عن الهيكل المخصوص ابدا واعلم بان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ دون المعنى يقال لفظ حقيقة ولفظ مجاز لما ان الحقيقة سميت حقيقة لانه حق لها ان يراد بها ما وضعت هي له وهذا يتاتى في اللفظ دون المعنى والمجاز لما كان ماخوذا من الجواز وهو التعدي ورد في اللفظ لان التعدي يتاتى في اللفظ دون المعنى لان المعنى مستقر في كلا المحلين ولان الفاصل بين الحقيقة والمجاز اسم نفي المجاز عن محل المجاز والمعنى لا يستقيم نفيه والمجاز يثاب بالتامل في طريقه اي في طريق المجاز بان يتامل ان صحة المجاز باي وجه وباي طريق يصح المجاز وذلك ستة اشياء المستعار والمستعير والاستعارة والمستعار له والمستعار عنه

وما يقع به من استعارة يعني عند وجود هذه الاشياء يعلم طريق المجاز فيحتذى مثاله
المجاز في طريقه ويحتذى بمثاله اي يجعل المجاز مقتديا بمثاله وهو الحقيقة
يعني ينظر ان في الحقيقة ما هو مخصوص به ومشهور فيه ثم وجد المجاز نظيرا لذلك
الحقيقة في حق ذلك الوصف المخصوص المشهور فيها فاحتذى المجاز بذلك المثال
وهو الحقيقة فاطلق اسم تلك الحقيقة على هذا المجاز الذي احتذى بها اي جعل
المجاز مقتديا بتلك الحقيقة تقول احتذى مثاله اي اقتدى به كذا في الصحاح ومثال
المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص بيانه هذا ان الحكم في المنصوص عليه يثبت
بالنص كالموضوع له يثبت باللفظ ثم يتأمل في معاني النص في المحل المنصوص عليه لاستخراج
المعنى الذي له تأثير في استدعاء هذا الحكم لتعدية الحكم الى غير المنصوص عليه فاذا
وجد مثل هذا المعنى في غير المنصوص عليه الحق به يعني يثبت مثل ذلك الحكم في هذا
المحل وكذلك يتأمل في معاني محل الحقيقة اعني المعاني اللازمة للحقيقة المشهورة
فيها لا كل معنى كما في النص لما في اعتبار كل معنى يصح اسقاط الابتلاء الا يرى
ان العرب تسمي الشجاع اسدا للاشتراك في المعنى الخاص اللازم المشهور له لا في كل
معنى فاذا وجد مثل ذلك المعنى في محل اخر استعير هذا اللفظ له كما قلنا في القياس
مع النص الا ان التفاوت بين الحقيقة والمجاز وبين النص والقياس هو اعتبار المعاني
اللغوية في الحقيقة والمجاز واعتبار المعاني الشرعية في النص والقياس واما الصريح الصريح
فان قيل ما الفرق بين الظاهر والصريح مع ان المراد بكل واحد منهما ظهور المراد قلنا
الفرق ان الصريح ينطلق الى كثرة الاستعمال فيسمى صريحا ولا يشترط ذلك في الظاهر
كذا ذكر في ميزان الاصول وفرق اخر ان الظاهر قد يكون بطريق الاشارة والصريح
فقط لا يكون بطريق الاشارة وفرق اخر وهو ان الظاهر لا يكون مرادا بسوق الكلام
والصريح هو المراد بسوقه ثم لا يشترط في الصريح كونه حقيقة بل قد يكون حقيقة
كما في قوله بعت واشتريت وقد يكون مجازا كالمجاز المتعارف كما في قوله لا يضع
قدمه في دار فلان فانه صار صريحا في حق الدخول في العرف وهو مجاز القدوم
اسم

اسم امرئ وهي المرأة التي تتقنع اي تستر عن زوار المصارحة باكسى روباروك
كارى كردن واستعملها هنا بمعنى التصريح الذي هو خلاف التعريض وتصوير الكناية
في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط تعريض للحدث بالمكان المطمئن من الارض فان قيل
هذا مجاز قلنا لا تنافي بينهما اذ الكناية لا تختص بالحقيقة على ما عرف في التقويم
وقال في حاشية مولانا بدر الدين الكردري رحمه الله والفرق بين المجاز والكناية ان المجاز مع الحقيقة
لا يجتمعان والكناية قد تجتمع مع الحقيقة لان الحقيقة مرادة في موضع الكناية مع ما كني له
والحقيقة ليست بمرادة في موضع المجاز بل ينتفي الحقيقة اذا اريد المجاز ولا ينتفي الحقيقة
اذا اريد الكناية بيانه في كثير الرماد عند ارادة الجود به فان كثرة الرماد ثابت دون الجود مع ما
اريد به الجود فانه اذا كان كثير الرماد كان كثير الايقاد وكان كثير الطبخ وكان كثير القرى
وكان جوادا فاريد كثرة الرماد لا لذاته ولكن لاثبات الجود وكذلك في طويل النجاد واما
في قوله علي اسد الله لا يثبت منه الهيكل المخصوص البتة ولا يثبت الحقيقة اصلا لكن
الكناية فيها استتار المراد وهذا الاستتار يكون بان يكون في موضع الحقيقة كما لو قال
لامرأته انت حرام ونوى به الطلاق يثبت به الطلاق البائن فكان كناية في موضع
الحقيقة او في موضع المجاز كما في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط فهو كناية عن
الحدث في محل المجاز بطريق اطلاق اسم المحل على الحال والاستدلال باشارة النص
نص الظاهر بما يثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النظم فعلى هذا لا فرق بين الاشارة
والظاهر من حيث ان الكلام لم يسق لهما ولكن يفترقان من حيث ان الاشارة قد تقع خفية فيحتاج
الى نوع تأمل بخلاف الظاهر فانه ظاهر كاسمه لا يخفى على احد ولهذا خفي على الشافعي حكم
الاشارة في قوله تعالى للفقراء المهاجرين حيث قال يعلم زوال املاكهم عما خلفوا
في دار الحرب وليس بظاهر من كل وجه من حيث انه لم يسق الكلام له ليس بظاهر
ومن حيث انه يعلم المراد به ويثبت الحكم بالنظم ظاهر وانما سيق النظم اي قوله تعالى
للفقراء المهاجرين لاستحقاق سهم من الغنيمة على سبيل النتيجة لما سبق اي على سبيل البيان والبدل
لما سبق وهو قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الى قوله ولذي القربى وقوله للفقراء

بذلك من ذوي القربى الى آخره ففي هذا البدل زيادة تشريف لهم للتخصيص
بعد التعميم او قوله للفقراء معطوف على الاول بغير واو وهو جائز كما يقال
هذا المال لزيد لعمرو لبكر اشارة الى ان النسب الى الآباء لانه ذكر
بحرف اللام واللام للاختصاص من بعد الملك لزيد لكن مخصص ولو لم يكن كل
النسب اليه يكون حينئذ بعض المولود له فلا اختصاص فيه والى قوله عليه السلام
انت ومالك لابيك اي في الآية اشارة الى ان النسب الى الآباء واشارة
ايضا الى عبارة قوله عليه السلام والى ما هو المفهوم منه وهو قوله عليه السلام
انت ومالك لابيك لكن لا يتحقق الملك في ذاته لانه ابنه فصرف الى النسب
وكذلك لا يتحقق ملك الرقبة في ماله لان ملك الرقبة في جميعه ثابت للابن
فصرف الى جواز تملكه ابيه عند الاحتياج ونظير هذا ليس في ان الثابت
باشارة الكتاب ثابت بعبارة الحديث سقط النجاسة عن سؤر الهرة
لكن فيه دلالة الكتاب قامت مقام اشارته ههنا وذلك ان سقوط
النجاسة عن سؤر الهرة ثابت بدلالة الكتاب الذي اوجب سقوط الاستئذان
في غير الاوقات الثلاثة لعلة ضرورة الطوف في قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم الى ان قال ليس عليكم ولا عليهم جناح
بعدهن طوافون عليكم فان هذا الحكم بعينه ثابت بعبارة الحديث
حيث قال الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات عليكم
وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر اذا رفعت مدة الرضاع
لانه قال في آية اخرى وفصاله في عامين فبقي للحمل ستة اشهر وهي ادنى
مدة يتصور فيها وضع الولد فكان هذا في الحقيقة من قبيل بيان الضرورة
كما في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فانه لما دفع الثلث
للام كان الباقي وهو الثلثان للاب لانه لا وارث غيرهما فكذا ههنا لما دفعت
مدة الرضاع من ثلاثين شهرا وبقي العامان بقي للحمل ستة اشهر وروي ان

ان امرأة ولدت لستة اشهر يعني من وقت التزوج فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه
فهم برجمها فبلغ ذلك عليا رضي الله عنه فقال لا رجم عليها فبلغ عمر
قول علي فارسل اليه فسأله عن ذلك فقال قال الله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين وقال ايضا وحمله وفصاله ثلاثون
شهرا فستة اشهر وحولان ثلاثون شهرا فخلى سبيلها كذا في التيسير
ثم روي مثل هذه الحكاية عن عثمان وابن عباس وهذا التمسك بهذه الآية
في ان تقسيم مدة الثلاثين بين الحمل والفصال بطريق الاشتراك
فيها على مضادة التمسك بهذه الآية في تعليل ابي حنيفة رضي الله عنه في
الهداية حيث جعل هذه المدة لكل منهما على الكمال ثم ظهر المنقص
في احدهما وهو الحمل فبقي الباقي وهو الفصال على حاله ثلاثين شهرا
كالاجل المضروب للدين يعني اذا ظهر المنقص في احدهما يبقى الباقي
على حاله بكمال المدة واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة اي
كل من يعرف اللغة العربية يعرف الحكم الثابت بدلالة النص فكان ذلك الحكم
ثابتا من حيث اللغة لمعرفته غير متوقفة الى الرأي والاستنباط فالاجتهاد
بذل المجهود وهو الطاقة لنيل المقصود والاستنباط استخراج الماء من النبط
وهو الركية التي احرجها الحافر بكد عظيم والعلم بمنزلة الماء لان فيه حيوة الانس
كما ان في الماء حيوة الارض سمي الاجتهاد استنباطا لان الوقوف على المعنى
المؤثر متعسر وهذا من ترشيح الاستعارة لان العلم لما كان ماء بطريق الاستعارة
سمي استخراج المعنى المؤثر من النص استنباطا ترشيحا للاستعارة الا ترى انه موضع
التعليل يسمى مورد التعليل وهو موضع ورود الماء من الوراد وطلب الذي يريد دون
الماء ولذلك سمي نقل العلم رواية لان العلم من حيث حصر والري في الماء من
حيث علم ومما يشتركان في اسم الفاعل حيث يقال في حروف الدبح والكناية و
الجن وعن هذا ايضا سبيه النبي عليه السلام العالم بالعين الفوارة في قوله انما مثل

العالم كالجبهة تكون في الأرض يأتيها البعداء ويتركها القرباء فبينا هم كذلك
إذ غار ماؤها فانتفع بها قوم وبقي قوم يتفكهون الجبهة يتنحى الحاء عنه
جارة الماء يستشفي بها المرضى والأعلاء يتفكهون أي يتندمون ويتعجبون
من شأن أنفسهم وما فرطوا فيه من طلب حظهم مع إمكانه وسهولة مأخذه
فيما افعل معلوم بعبارته ومفهوم لغة أي فهم قوم لمعناه لغة وهو
الأذى فإنه كان حراما لكونه أذى فكان الأذى منهيا عنه بمعنى
النص بطريق اللغة فصار من حيث المعنى كأنه قال فلا تؤذها
ولو قال هكذا كان الضرب والشتم حراما لوجود الإيذاء فكذا هنا
من حيث المعنى لمعنى الإيلام من الضرب يعني لو قيل لا تضرب كان يعلم منه النهي
عن الإيلام كما لو قال لا تؤلم ألا ترى أنه لو حلف لا يضرب امرأته فخنقها أو
عضها أو مد شعرها حنث كما لو حلف لا يؤلم امرأته وحاصله أن النص
إنا قد وجد حكمين أحدهما بظاهره أي بعبارة النص وهو حرمة
التأفيف فإن العبارة نطقت به والثاني بدلالته وهو حرمة الضرب والشتم
وكذلك قوله تعالى للفقراء المهاجرين أوجب حكمين أحدهما بعبارته
والثاني بإشارته حتى يشارك فيه غير الفقهاء أهل الرأي والاجتهاد
فإن قلت والشافعي لم يعمل بوجوب الكفارة في الأكل العمد مع أن
ذلك ما ثبت بدلالة النص إذ القياس لا يجري في الكفارات ففي هذا إخراج
الشافعي عن كونه من أهل الاجتهاد بل عن كونه من أهل اللغة فكان هو غير
مدرك لدلالة النص مع كونه من أهل الاجتهاد ومن أهل اللغة فما وجهه قلت
قد استوفيت جواب هذا وما يشاكله في الوافي وحاصله لكنا لما أثبتنا
فيه وجه دلالة النص وبينا المساواة من وجوب الكفارة بالجماع وبين
وجوب الكفارة بالأكل العمد والشرب العمد حيث لم يبق للمنصف شبهة
بعد ذلك لم يضرنا خلاف من خالفنا فيه وإن كان هو من أهل الاجتهاد
فكان التقصير من قبله لا في حق ثبوت دلالة النص فيه بمعنى قوله بمعنى

الإيلام من الضرب أي أن الأذى يفهم من قوله أف كما أن الإيلام يفهم من قوله ضرب
وأما الثابت باقتضاء النص أي الحكم الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل إلا بشرط
تقدم عليه أي فما لم يعمل النص وهو المقتضي إلا بشرط وهو المقتضى يتقدم عليه
أي يتقدم الشرط على النص وهو المقتضي في قوله وأما الثابت باقتضاء النص
فما لم يعمل إلا بشرط يتقدم عليه أي وأما الحكم الثابت باقتضاء النص فهو الحكم
الذي لم يعمل النص فيه إلا بشرط يتقدم على ذلك النص وحذف الضمير أي الحكم الراجع
الموصوف كان نظير حذف الضمير الراجع إلى الموصوف في قوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس أي لا تجزي فيه نفس عن نفس لأن المقتضي هو الذي
ثبت زيادة على النص شرطا لصحة المقتضى فكان المقتضى ثابتا ضرورة
صحة النص إذ لا صحة للنص بدونه فيثبت المقتضي شرطا لصحة المقتضى
بمنزلة المشروط والمقتضي بمنزلة الشرط إذ لا صحة للمشروط بدون الشرط
فكان المقتضى تبعا للمقتضي كالشرط تبع للمشروط فيثبت بقدر ما يصح به
النص ولهذا قلنا إن المقتضى لا عموم له لأن ثبوته بطريق الضرورة ولا ضرورة في
في الزائد على الخصوص فلا يثبت العموم جريا على الأصل لأن الأصل أن
ما لا يكون مذكورا لا يكون مذكورا وهو معنى قول المشايخ ما ثبت بالضرورة
يتقدر بقدر الضرورة وإذا ثبت أن ثبوت المقتضى لصحة المقتضي يثبت
ما هو يصلح تبعا لا أصلا ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله إن الكفار
لا يخاطبون بالشرائع إذ لو كان الكافر مخاطبا بالشرائع يكون الإيمان
ثابتا بطريق الاقتضاء والإيمان لا يصلح أن يكون تبعا لما هو تبعه لأن
جميع الأحكام الشرعية من العبادات تبع للإيمان والشيء لا يصلح
أن يكون تبعا لما هو تبعه ولهذا قلنا إن المولى إذا دفع رقبة إلى
غيره وقال كفر عن كفارة يمينك بإعتاق هذا العبد لم يعتق
العبد المخاطب بهذا الكلام وإن كان هذا الكلام مقتضيا عتقه
ضرورة لما أن العبد لا يصير مالكا للتكفير بالإعتاق إلا بعد

هذا العبد

عتقه أولا فلا يثبت العتق بالمقتضى قوله كفر عن كفارة يمينك بإعتاق
لأن من أهلية الإعتاق إنما تثبت بعد حريته لنفسه أولا وهي أصل فلا يجوز
أن يثبت تبعا لما هو تبعه وهو التكفير بالإعتاق وإذا ثبت أن المقتضى
تبع للمقتضي كان المنظور إليه الأصل وهو المقتضي لا المقتضى ولذلك
يثبت المقتضى بوصف المقتضي لا بوصف نفسه حتى لا يشترط في التمليك
الثابت بطريق الاقتضاء ما يشترط في التمليك القصدي من الإيجاب
والقبول كذلك لو كان آمرا بالإعتاق منه في قوله أعتق عبدك
عني على ألف درهم ممن لا يملك الإعتاق كالصبي لم يثبت البيع بهذا الكلام
فكان الاعتبار للمتبوع وهو المقتضي لا للتبع وهو المقتضى فإذا ثبت هذا
لا يفترق الحال بين أن يكون التبع متعذرا أو مصرحا كان الاعتبار للمتبوع
لا للتبع ألا يرى أن الحيوانات وغيرها مما ينتفع به القوام خلقت
للآدمي فكان الآدمي أصلا وغيره تبعا ولذلك كانت العبرة له لا لها
فصار هذا أي فصار حكم المقتضى مضافا إلى النص بواسطة المقتضي
ولذلك كان الثابت بالنص لأنه صار المقتضى بحكمه حكما للنص
فكان كالعتق الثابت للقريب بالشرى فإن العتق هناك حكم حكم الشرى
لأن حكم الشرى الملك وحكم الملك في القريب العتق فالملك بحكمه وهو
العتق مضاف إلى الشرى ولذلك قيل شرى القريب إعتاق بهذا الطريق
لا أن يكون الشرى موضوعا للإعتاق لأن الشرى موضوع لإثبات
الملك لا لإزالته فيستحيل أن يكون ما هو الموضوع للإثبات موضوعا
للإزالة وأما المحذوف فإنه ثبت حذفه من الكلام بطريق الاختصار
وهو ثابت لغة لأن الكلام يتنوع إلى مختصر ومطول والمختصر مثل
المطول في إفادة المراد ألا يرى أنه لا فرق بين قولهم أمرد وبين
قولهم أمرد معه القرب وكذا لا فرق بين قولهم لفلان علي بيع مائة وبين

لا فرق م

قولهم لفلان علي ألف درهم الأمانة فيثبت أن المحذوف من باب اللغة
ولهذا يكون عاما بالاتفاق حتى أنه لو قال لامرأته طلقي نفسك ونوى
الثلاث يصح لأن ذلك مختصر قوله أي طلقي فعل الطلاق وذلك العموم فيه يصلح م
وكذا أيضا وتقرير في قوله تعالى واسأل القرية أن الأهل محذوف
لا مقتضى إذ لو كان مقتضى لكان المسؤول هو القرية لا الأهل لما ذكرنا
أن المقتضى هو من صلة الحكم يضاف إلى الأصل والمسؤول هو
الأهل ههنا دون القرية فلما لم يصلح القرية أن يكون مسؤولة لم
يفترق الحال بين أن يكون الأهل محذوفا أو مصرحا في أن السؤال
يتحقق من الأهل لا من القرية إلا أنه إذا كان محذوفا أضيف السؤال إلى
القرية بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وكذا الكلام في
قوله عليه السلام رفع الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وفي قوله
عليه السلام الأعمال بالنيات الحكم محذوف فيهما لا مقتضى إذ لو كان مقتضى
لكان المرفوع هو الخطأ والنسيان لما عرف أن المثبت هو المقتضي وذلك
غير مستقيم إذ الخطأ والنسيان واقعان فكان الحكم محذوفا لا مقتضى
والمحذوف من أصله في باب الحذف والمقتضى سع في باب الاقتضاء فكانا على
طرفي نقيض فكان ثبوت المقتضى لصحة المذكور وصلاحه لما أريد به
فيكون الصالح لما أريد من الحكم المقتضى المذكور لا المقتضى المقدر و
والمحذوف والصالح لما أريد به من الحكم لا المذكور كالأهل في قوله واسأل
القرية فإن الصالح لما أريد به من الحكم وهو الاستعلام والاستخبار من الأهل
لا القرية وكذا كان الصالح لما أريد به من الحديث الحكم لا الخطأ والنسيان
وهو معنى ما قال في الكتاب وعلامته أي وعلامة المقتضى المتقدم
أن يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره ويصلح لما أريد به يعني
أن المقتضى إذا صرح يكون المقتضى المذكور صحيحا كما كان قبل التصريح

وهو صالح لما اريد به صح
مع تصريح المقتضى

المقتضى والمحذوف فاذا صرح بلفظهما اضيف الى المذكور على ما ذكرنا فان
قيل لما ذا جمع المصنف رحمه الله هذه الالفاظ وهي قوله ان يصح به
المذكور ولا يلغى عند ظهوره ويصلح لما اريد به وهذه قضيات متلازمة
اذ يستغنى كل واحدة منها عما يستغنى من الاخريين قلت لا نسلم بل
لكل واحدة منها فائدة غير الفائدة التي من الاخرى والتي استفيدت من
احديها لا تستفاد من الاخرى بيان ذلك هو ان الشيء اذا كان صحيحا في نفسه
لا يلزم ان يكون صالحا لما اريد به لا محالة بل قد لا يصلح لما اريد به وان
كان هو صحيحا في نفسه وكذلك عكسه عند لازم الصلاة على جواز ان يكون
الشيء صالحا لما اريد به وهو غير صحيح في نفسه الا يرى ان من صلى
مراءاة للناس عند استجماع الشرائط جواز الصلوة كانت صلوته صحيحة مع انها
غير صالحة لما اريد منها من الحكم وهو ابتغاء مرضات الله تعالى وثواب الحسن في الاخرة
وكذلك في عكسه الملازمة غير ثابتة ايضا فان من توضأ بماء حسن وهو لا يعلم
بنجاسته مع انه لم يقصر في الطلب وصلى كانت صلوته صالحة لما اريد بها
من ثواب الحسن في الاخرة وصلوته غير صحيحة علم بهذا ان الصحة مع الصلاحية
لما اريد من الحكم غير متلازمين ولانه اراد بقوله ويصلح لما اريد به الملك
فانه صالح للاعتاق بخلاف ما لو قدر فيه غير الملك كالنكاح والطلاق مثلا لا يكون
هو صالحا للاعتاق واما قوله ولا يلغى عند ظهوره فهو غير مذكور في بعض النسخ
فلا يلزم السؤال حينئذ ليس ثبت فالمراد به القصد الى الفرق بينه وبين المحذوف
بطريق التصريح والعرف بطريق التصريح اقوى في البيان في مقام العرف من المتشابهين
احتياط صح مقام اقوى البيانين لازالة الالتباس بينهما بالتأكيد الوجوه او نقول على تقدير
التسليم بان هذه قضيات متلازمة انه ذكر هذه القضيات المتلازمة لبيان
خاصته المقتضى للانسان بتنويع المقتضى بانه نوعان او انواع كما في قوله تعالى
وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا هذا لبيان خاصته ان الاشراك بالله ان

ان لا يقوم على صحته حجة لا لبيان انه نوعان كما في قوله تعالى ولا طائر يطير
بجناحيه هذا لبيان خاصية الطائر لا ان الطائر نوعان فكذا ههنا كان معناه
ان خاصته المقتضى ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره ويصلح لما اريد به
لا لبيان انه نوعان لم يتحقق في القرية مما اضيف اليها وهو السؤال لان اهلها اذا
صرح به يسئل السؤال المضاف الى القرية الى اهل الذي صرح به فلما لم
يبق الكلام على حاله بعد التصريح علم انه كان من باب الحذف ومن الاضمار لا من باب
لا اقتضاء الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك ولم يذكره لو ذكره بقوله فتحرير
رقبة مملوكة بقي قوله فتحرير رقبة كما كان اي كان صالحا لما اريد به فكذا
اذا قدر مذكورا بقي قوله فتحرير رقبة صالحا لما اريد به وهو التكفير
ثم اعلم ان ما ثبت الحكم بصيغة النص مع سوق الكلام له فهو عبارة النص
والحكم الثابت به ثابت بعبارة النص فقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن عبارة في
ايجاب النفقة ووجوب النفقة حكم ثابت بعبارة النص وكذلك في غيره على هذا
القياس و الفصل الرابع في بيان احكامها اي الرابع من تقسيم قوله هذا الباب
معرفة هذه الاصول لغة وتفسير معانيها وبيان ترتيبها فيكون بيان الاحكام من هذه
الفصول الفصل الرابع وقوله وبيان ترتيبها اي بيان انها راجح وايها مرجوح
وايها يقدم على البعض وقوله في احكامها اي في الاثار الثابتة بها شرعا
باب في معرفة احكام الخصوص اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا
اي المراد بالخاص قطعا اي بحيث يقطع الشبهة ويقينا اي بحيث يستقر اعتقاد
القلب عليه فكان قوله بلا شبهة مؤكدا لقوله يقينا لكن لا رفعه كقوله تعالى
نفخة واحدة لما اريد به من الحكم اي اللفظ الخاص يتناول المخصوص كاحل ما
اريد بالمخصوص من الحكم بيان ذلك ان قوله تعالى ثلاثة قروء خاص يتناول مخصوصه
وهو الاقراء الثلاثة لما اريد به من انقضاء العدة وكذلك قوله تعالى اركعوا يتناول
الميلان لما اريد به من جواز الصلوة لا الخلو الخاص عن هذا اي عن تناول المخصوص قطعا

ولم يذكر
لي الملك لم
يذكر صح

بيان
صح

باب احكام
الخصوص

وان احتمل التخصيص عن اصله وضعه فان قيل يجب ان لا يثبت الحكم به قطعا لانه
محتمل لغير ما وضع له على ما قال في الكتاب قلنا بلى محتمل لكن الاحتمال اذا لم
ينشأ عن دليل غير معتبر لانه مجرد احتمال ارادة الخصوص من المتكلم وذلك
غيب عنا ولا نكلف درك الغيوب فلا يبقى له عبرة اصلا فالحق بما ليس بمحتمل
في نفسه فلذلك يثبت الحكم به قطعا بقرينة ان الله تعالى تعبدنا باوامره ونواهيه
فالعبادة واجبة قطعا وان كان احتمال عدم الوجوب ثابتا الا ترى ان العقلاء باسرهم علينا صح
لم يحترزوا عن احتمال لم ينشأ عن دليل حتى انهم دخلوا في المسقف مع ان احتمال
السقوط ثابت جزما لكنه لما لم ينشأ عن دليل لم يعتبروه ولكن لا يحتمل التصرف فيه
بطريق البيان لكونه بينا لما وضع له فكان في القول بالتصرف فيه بطريق البيان لزوم
بيان المبين وهو ابانة البائن ونفي المنفي وهو نفي الخفاء مع ان الخفاء منتف
وهو مستحيل لانا اذا حملنا على الاطهار انتقص العدد عن الثلاث لانه اذا
طلقها في اخر طهرها يحتسب هذه البقية عنده من العدة فتكون العدة طهرين
وبعض الثالث فلا تكون عدد الثلاث كاملا فان قيل قوله تعالى الحج اشهر معلومات
والمراد به شهران وبعض الثالث وهو عشر ذي الحجة فيجوز ان يكون هنا
هكذا ايضا قلنا لفظة الثلاث غير منصوصة هناك بل فيه ذكر الاشهر
وهو ليس باسم لعدد معلوم بل هو اسم عام فيجوز ان يذكر العام ويراد به
البعض ولا يجوز هكذا في العدد وذلك وهو ان يذكر عدد معلوم ويراد به
بعضه لان العدد اسم علم لما وضع له بخلاف الجمع فانه يجوز ان يقال رأيت
رجالا وهو قد رأى رجلين ولا يجوز ان يقال رأيت ثلاثة رجال وهو رأى
رجلين فان قيل مسمى ثلاثة اطهار موجود في التركيب وبعض الثالث
قلنا ليس المراد من قوله ثلاثة قروء مسمى الطهر بل المراد منه كمال الطهر
وهو ما كان بين الدمين لانه لو كان المراد منه مسمى ثلاثة اطهار يلزم ان تنقضي
العدة في طهر واحد بل في ثلاثة ايام بل في ثلاث ساعات لطلقات في كل يوم وفي

كل ساعة مسمى الطهر موجود بدليل جواز اطلاق الطهر عليه وحيث لم تنقض به
بالاتفاق علم ان المراد به الطهر الكامل على قول من جعله اطهارا وبعض الطهر
لا يكون طهرا كاملا كالفرد لا يحتمل العدد الا ان الفرد فرد اعتبارا كاسم الجنس يكون صح
فانه فرد باعتبار انه جنس واحد بالنسبة الى سائر الاجناس كاسم الماء وغيره
فانه يتناول جميع المياه باعتبار اتحاد الجنسية حتى لو حلف لا يشرب الماء ونوى
جميع المياه صدق ولا يحنث ابدا فان اسم الماء فرد من حيث اتحاد الجنس وقد اسم صح
يكون الفرد حقيقيا وهو القطرة من الماء حتى انه يحنث فيما اذا حلف لا يشرب
الماء بشرب قطرة منه اذا لم يكن له نية الجميع ولا يحتمل عددا من القطرات
ولهذا لو نوى قطرتين او اكثر منها من القطرات لا يصدق لان ذلك اسم فرد وما
نواه عدد والفرد لا يحتمل العدد ثم قوله كالفرد لا يحتمل العدد اعم من قوله
كالواحد لا يحتمل المثنى لانه لم يتعرض لعدد من الاعداد فكان متناولا لجميع الاعداد
خلافا والمثنى فكان هذا بمعنى الرد والابطال اي فكان حمل الشافعي قوله تعالى ثلاثة قروء
على الاطهار بمعنى رد خاص الكتاب وابطاله ولا يكون الحاق التعديل به اي بالركوع
وقوله بيانا صحيحا متصل بقوله ولا يكون على انه خبره بل يكون نسخا لحكم الكتاب
وهو جواز الصلوة بمجرد الركوع الذي هو عبارة عن الميلان بما ينقطع اسم الاستواء
من غير الحاق التعديل به فان قيل لم لا يجعل ورود ذلك البيان الشرعي حتى
يتوقف تمام الركوع الى الاتيان بالتعديل شرعا قلنا انما يصح ذلك فيما اذا كان
ما ورد به الكتاب مجملا كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقوله
فمن شهد منكم الشهر فليصمه فكان ما ورد من البيان بيانا شرعيا لانه لا يمكن
العمل به الا بذلك البيان بخلاف ما نحن فيه فانه يمكن العمل به بمجرد اسم الركوع
ونحن مأمورون بامتثال ما علمنا من اللسان من القرآن قال الله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وقوله بخبر الواحد اراد به قوله عليه السلام قم
فصل فانك لم تصل قاله لاعرابي اخف الصلوة لكنه يلحق به الحق

التعديل بالركوع ولا يصح بخبر الواحد اي لا يصح النسخ بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام الطواف صلوة الا ان الله تعالى اباح المنطق على فيه صح
الوضوء الذي ذكرنا اي الحاق الفرع بالاصل فان قيل تشكل بالتيمم فانه
لفظ خاص لمعنى خاص ويزاد عليه النية قلنا لا يزاد بل شرط النية في
التيمم مستفاد من لفظة التيمم لان التيمم القصد والقصد هو النية فان
قلت زيادة النية في الوضوء مستفادة من النظم القرآني لما ان الفصام
قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم خرج جزاء للشرط المذكور قبله وهو
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فكان تقديره حينئذ
فاغسلوا وجوهكم للقيام الى الصلوة ولا نعني بالنية سوى ان يكون
غسل هذه الاعضاء للقيام الى الصلوة فكانت النية موافقة للنظم الذي
ان قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة اشتراط النية
عند تحرير رقبة مؤمنة للقتل الخطاء لم يكن زيادة للنص لهذا فكذا هنا
قلت نعم كذلك لكن اشتراط النية في جزاء الشرط فيما اذا كان ذلك الجزاء
جزاء للشرط المذكور كما في اية كفارة القتل واما اذا كان ذلك الجزاء جزاء
للشرط المذكور وشرطا لمشروط اخر كما في اية الوضوء لا تشترط النية
في ان يكون هذا الشرط شرطا لمشروطه لما ان الشرط يراعى وجوده لتحقق
المشروط لا وجوده قصدا كما في اشتراط الطهارة واستقبال القبلة
للصلوة لا تشترط النية فكذا هنا قوله بل نسخا محضا لان الكتاب اقتضى
جواز الطواف بالحدث لما ان الطواف ليس الا الدوران حول البيت
فلو قلنا بانه يفترض الطهارة يلزم منه نسخ الكتاب كما ان العام الذي
يتناول افرادا اذا جاء الناسخ لبعض الافراد كان ذلك نسخا محضا
كذلك هنا بل اولى لان هنا لا يبقى الطواف اصلا اذا وقف جواز الطواف
الى وجود الطهارة عن الحدث اذا طاف بالحدث ولا يلزم فصل الجنابة

لما اوجبنا الاعادة باعتبار النقصان لا باعتبار عدم الجواز ولهذا اوجب
تحسينه ونحب البدنة باعتبار النقصان كسجدة السهو في الصلوة ووجوب
الاعادة لا يدل على عدم الجواز كالصلوة اذا اديت مع الكراهة ولو لم يكن جائزا
لما سمي الثاني اعادة بل سمي ابتداء الصلوة والطواف وقوله ليثبت الحكم
بقدر دليله لما ان الحكم نتيجة السبب فمهما كان السبب اقوى كان الحكم اقوى
ومهما كان السبب اضعف كان الحكم اضعف قوله بطل شرط الولاء والترتيب والتسمية
فتفسير الولاء هو ان يمسح بعض هذه الاعضاء في الغسل في موضع واحد ولا يشتغل
في وسط الوضوء بعمل آخر كذا في المغني واشتراط الولاء مذهب مالك والترتيب
مذهب الشافعي والتسمية مذهب اصحاب الظواهر تمسكا بقوله عليه السلام لا وضوء
لمن لم يسم فان قيل ينبغي ان يكون الولاء والترتيب والتسمية واجبة كما قلتم في
التعديل مع الركوع والسجود قلنا هذا لا يمكن لانا لو قلنا بوجوبها يلزم مساواة
فرع التبع فرع الاصل يعني لو اوجبنا الولاء والترتيب والتسمية في الوضوء كما
اوجبنا التعديل في اركان الصلوة يلزم الاستواء في التبعية مع المعرفة في
الاصلين وهو ان الوضوء فرض غير مقصود لانه شرط والركوع فرض مقصود وركن
الشيء اقوى من شرطه فلذلك جعل تبع الركوع وهو التعديل واجبا وتبع الوضوء وهو
النية وامثالها سنة كيلا يلزم مساواة التبعين مع عدم مساواة الاصلين وهو غير
مستقيم فان غلام الوزير لا بد ان يكون ادنى حالا من غلام الملك ولا يجوز لنا ان
نسعى ان يكون الوضوء واجبا لا فرضا اظهارا للتفاوت بين الاصل والفرع لانا
نقول عملنا بموجبه هذا مرة حين جعلناه شرطا وشرط الشيء تبعه ثم لا يجوز
ان يكون الواجب شرطا للفرض لان شرط الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء اي
لا يكون وجود ذلك الشيء معتبرا بدون ذلك الشرط فلذلك لم يصلح ان يكون واجبا
لان للفرض وجودا بدون الواجب او نقول ان الاحاديث التي اقتضت وجوب
الولاء والترتيب والتسمية لم تبلغ درجة الحديث الذي اقتضى وجوب التعديل

والعالمية في الصحة فلذلك لم تخل عن وجوه هذه الاشياء وقلما يوجد التحديد
والعالمية فصار مذهب المخالف غلطا من وجهين لان الكتاب يجب ان يكون
فوق خبر الواحد فلما سوّاهما حطّ منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته وخبر
الواحد يجب ان يكون دون الكتاب فلما سوّاهما رفع خبر الواحد فوق منزلته
وهو باطل كما ان منزلة العالم فوق منزلة الجاهل ومن سوّاهما في الرتبة كان
ذلك منه غلطا من وجهين فان قلت بل هذا الذي ذكره غلط من وجه واحد
لا من وجهين لان حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته بمقابلة خبر الواحد
يستلزم رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته وكذلك رفع حكم خبر الواحد فوق
منزلته حطّ لمنزلة الخاص من الكتاب عن رتبته فلم اذا قال صار غلطا من
وجهين قلت نعم كذلك الا ان من اجزاء كل طرف منهما كان المنظور اليه ذلك لا الذي
يلزم منه فانه اذا حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته كان المنظور اليه
والملتفت له ذلك لا رفع حكم خبر الواحد وكذلك اذا رفع حكم خبر الواحد
فوق منزلته كان المنظور اليه ذلك لا حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته
وبهذا الطريق كان رد ذلك غلطا من وجهين لم يكن ذلك عملا بهذه الكلمة لان الغاية
لا اثر لها في احداث الحل الجديد بل لها اثر في انتهاء المغيّا عندها لا غير كما اذا
حلف لا يكلم فلانا اليوم وبعد مضي اليوم حل التكلم ليس لمضاف الى اليوم بل لانه
انتهى اليوم عمل الحل السابق عمله فكذلك ههنا انتهت الحرمة بتزوج الزوج
الثاني واصابته وكونها محللة له بالنكاح مضاف الى السبب السابق وهو كونها انثى
من بنات ادم ليست من المحرمات لانها طاهرة فيها وصف نسب وهو كونها حرّ موصوفة
للغاية بحسب الغاية بمنزلة البعض لما وصف لها من جزئيته كما لا وجود لبعض
الشيء بدون كله كذلك لا وجود للغاية بدون المغيّا ولان الغاية صفة للمغيا الا ترى
انه يقال حرمة مغيّاة بغاية وحرمة مؤبدة والصفة لا تنفك عن الموصوف
وبعض الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لا يكون بعضه اذ لا وجود للبعض بدون الكل

بيان لا وجود للبعض بدون الكل

للعشرة
بعضا

ولا للكل بدون البعض فان وجود بعض الشيء يقتضي وجود كله كالواحد من العشرة لما كان
لم يتصور وجود الواحد من العشرة بدون العشرة ولو تصور واحد بدون العشرة لا يكون
هذا واحدا من العشرة لما ان وجود بعض الشيء ولا شيء محال واذا كان كذلك كان
وجود الزوج الثاني واصابته قبل وجود المغيّا وعدمهما بمنزلة لما ان الغاية
لا عبرة لها قبل المغيا على ما يجيء في مسئلة الاستشارة وقوله لكنها تكون غاية
للانتهاء لا للابتداء اي فيلغو قبل وجود الاصل اي يلغو الغاية وهي نكاح الزوج
قبل وجود المغيا وهو الطلقات الثلاث فصار نكاح الزوج الثاني وعدمه في مسئلة
الهدم سواء وهذا كمن حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير اباه فاستشار
اباه قبل وجود رجب ثم كلّم فلانا في رجب بلا ان يستشير اباه فيه يحنث لان استشارته
اباه غاية لانتهاء اليمين فكان استشارته اباه وعدمها قبل دخول رجب
سواء فكذلك ههنا كان تزوج الزوج الثاني واصابته بها قبل وجود المغيا وعدم
تزوجها سواء ولو تزوجها قبل تزوج الزوج الثاني او قبل اصابة الزوج الثاني
كانت عنده بما بقي من التطليقات فكذلك ههنا ثم حقيقة الغاية ان ينتهي بها المغيا
من غير ان يكون للغاية اثر في اثبات ما بعد الغاية من الحكم على ما ذكرنا كما اذا حلف
لا يكلم فلانا حتى يطلع الشمس فطلعت الشمس انتهت اليمين ونفي الكلام غير ممنوع
بالاباحة الاصلية لان الغاية تبيح الكلام فكذلك ههنا ان الحرمة الغليظة اذا
انتهت بنكاح الزوج الثاني يثبت الحل الاصلي بالسبب السابق على ما ذكرنا الا ان
يكون الزوج الثاني اثبت فيها حلا جديدا لا للحرمات ان النكاح يذكر ويراد به
الوطي وهو اصله الى اخره فان قلت كان الواجب على ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
اثباتا ان الزوج الثاني مثبت للحل فلا اذ ابتدا اطلع نكتتها هذه بان النكاح
يذكر ويراد به الوطي حينئذ لا مناسبة لدعواهما بهذا المطلع قلت بل فيه
مناسبة قوية وهي انهما يثبتان بهذا ان شرط الدخول في الزوج الثاني لاثبات
الحل الاول لم يثبت اصلا بالكتاب لا اصله ولا صفته وانما المذكور في الكتاب النكاح لا غير

والمراد به العقد ههنا لا الوطء فكان الكتاب غير متعرض للوطء اصلا وشرط
الوطء انما ثبت بالسنة والاحاديث ثم انما ثبت شرط الدخول في السنة من
وصف التحليل وهم اى محمد واتباعه ومن تابعهم تركوا العمل بذلك الوصف
الذى اثبته السنة المشهورة ونحن عملنا بذلك فيجعل الزوج الثاني غاية
فان من الغايات قد تكون غاية منهية للمغيا مع انها تثبت حكما اخر كما في
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ما تقولون حتى تعلموا
ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا فالاغتسال ههنا منه للجنابة
ومثبت لحل القربان الى الصلوة فكذا ههنا ان الزوج الثاني اذا وطى
كان منهيا للحرمة الغليظة ومثبتا للحل الجديد في حق الزوج الاول لما
ثبت كونه مثبتا للحل الجديد يثبت عمله اينما وجد شرعا فلذلك اثبت
الحل الجديد فيما دون الثلاث ايضا لان وطء الزوج الثاني موصوف بهذه الصفة
والصفة لا تفارق الموصوف فانما من الموصوف يثبت صفته والدليل على هذا
الذى ذكرته ما ذكر المصنف من مطلع النكتة هذا بيان ان شرط الدخول لم يثبت
بالكتاب اصلا ما ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصول الفقه بقوله
ولا خلاف بين العلماء ان الوطء من الزوج الثاني شرط لحل العود الى الاول
بهذه الاثار فنحن عملنا بما هو موجب اصل هذا الدليل بصفته فجعلناه موجبا
للحل وهم اسقطوا اعتبار هذا الوصف من هذا الدليل اشد الا ان النص
ليس فيه بيان اصل هذا الشرط يعني الدخول ولا صفته يعني التحليل فيكون
هذا ترك العمل بالدليل الموجب له عملا بكل خاص فيما هو موضوع له لغة
وذكر في المبسوط في تعليل ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله قالا ان اصابة
الزوج الثاني بنكاح صحيح يلحق المطلقة بالاجنبية في الحكم المختص بالطلاق
كما بعد التطليقات الثلاث وبيان هذا ان بالتطليقات الثلاث تصير محرمة ومطلقة
ثم باصابة الزوج الثاني يرتفع الوصفان جميعا وتلحق بالاجنبية التي لم يتزوجها
فقط

فقط فبالتطليقة الواحدة تصير موصوفة بانها مطلقة فمن نفى ذلك باصابة
الزوج الثاني واما فعل الوطء فلا تضاف اليها مباشرته ابدا اى بطريق
الحقيقة لانه لا يحتمل ذلك فان قيل يحتمل الزوج فعل بمعنى الوطء اضيف اليها مجازا النكاح
لوجود التمكين اليه كما اضيف الزنا اليها قلنا لكن قلنا لو ترك الحقيقة في موضع
باعتبار عدم امكان الحمل على الحقيقة لا يلزم ان تترك الحقيقة عند امكان
الحمل عليها ففي قوله تعالى الزانية والزاني لم يمكن العمل بحقيقته فحمل على مجازه
واما ههنا فالعمل بحقيقة النكاح الذى هو الوطء بان اضيف فعل النكاح الذى
هو الوطء الى الزوج واضيف مجاز النكاح الذى هو العقد لانه سببه الى المرأة
ممكن فلذلك اضفنا حقيقة النكاح الى الزوج ثم نكحت بعد عبد الرحمن بن الزبير مطلب تصحيح زبير
بفتح الزاى وكسر الباء من الزبر وهو الزجر والمنع كذا في المغرب وبخط الامام تاج
الدين الزرنوجي رحمه الله الزبير بفتح الزاى من يهود قريظة واسلم ابنه
عبد الرحمن بن الزبير روى عنه ابنه الزبير بن عبد الرحمن بن الزبير فاسم
ابنه بالضم واسم ابيه بالفتح لا حتى تذوقي من عسيلته العسيلة تصغير
العسلة وهي القطعة من العسل وقد ضرب ذوقها مثلا لاصابة حلاوة
الجماع ولذته وانما صغرت اشارة الى القدر الذى يحل يعني تلك الحلاوة
وان قلت تثبت الحل ذكره في المغرب في ذكر العود دون الانتهاء اى
وفي ذكر رسول الله عليه السلام لفظ العود وتركه لفظ الانتهاء الذى
هو مدلول الكتاب بقوله حتى تنكح اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل
يعني لم يقل النبي عليه السلام اتريدين ان تنتهي تلك الحرمة الى ما ثبت
في الكتاب مغياة الى اصابة الزوج الثاني لما انه لو ذكره كذلك لما علم
كون الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا بل علم انتهاء تلك الحرمة بدخول
الزوج الثاني لا غير ولما ذكر العود وغيا عدمه الى غاية الذوق علم
ان الزوج الثاني محلل لانه غيا عدم العود الى ذوق العسيلة فينتهي عدم
العود

بالذوق وفي العود لاحتماله والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى والعود لان
ثبت فيكون ثابتا به لكن بذوق العسيلة لا في اصل الحل لانه كان ثابتا
قبل الحرمة الغليظة وسبب ذلك كونها من بنات آدم ليست من المحرمات
الا ان حكمه تخلف باعتراض الحرمة الغليظة فاذا انتهت الحرمة الغليظة
امكن ان يعاد ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم ليست
من المحرمات فاما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وثبت الان فيكون
حادثا به اي بذوق العسيلة لعن الله المحلل والمحلل له سمى الزوج الثاني
محللا والمحلل من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة والمسقط من
يثبت السقوط فاذا وجد الزوج الثاني ثبت له هذه الصفة وهي التحليل
فان قيل الحل ثابت للزوج فيما دون الثلاث فكيف يثبت الزوج الثاني
الحل الذي في اثباته الحل اثبات الثابت وهو ممتنع كنفي المنفي قلنا لا كذلك
لان في هذا اثبات شيء لم يكن ثابتا قبل هذا وهو ان الزوج الاول
يملك الطلقات الثلاث بهذا التحليل وكان يملك قبل هذا التطليقتين
فعلم بهذا ان هذا الحل غير الحل الذي كان قبل التحليل وذكر في الاسرار
التطليقة الواحدة ان لم توجب حرمة فهي بعرض ان توجب ولانها
لو لا ان الوطء لما دفع الحرمة الثابتة بالحرمة الغليظة منع ثبوتها
اذا قارن سبب ثبوت الحرمة بالطريق الاولى لان المنع اسهل من الرفع او
نقول ان اثبات الثابت انما لم يعتبر اذا لم يفد شيئا اما اذا افاد
كان معتبرا الا ترى ان شرى الانسان ماله بماله لا يصح لان فيه
اثبات الثابت وهو غير مفيد ثم اذا اشترى ماله من المضارب يصح
وان كان فيه شرى ماله بماله لانه بالشرى هذا يحصل ملك التصرف لنفسه
في ذلك المال وكذلك اذا ضم عبده مع عبد غيره واشتراهما يصح البيع عبده
فانه صح والشرى حتى ينقسم عليهما لما انه مفيد في جواز العقد في الاخر

فكذلك ههنا اثبات الثابت في هذه الصورة مفيد لان الحل قبل هذا
كان يزول بالطلقة او الطلقتين وبعد الزوج الثاني ههنا لا يزول الحل
الا بالثلاث فكان مفيدا فيصح وقال الامام شمس الائمة الكردري رحمه الله
في جواب هذه الشبهة ان الحل وان كان باقيا لكنه ناقص لانه لا يمكن ان يورد
عليها العقود الثلاث وكانت قبلها محلا للعقود الثلاث دل ان الحل انتقص
فكان كحل الاماء فانها لما لم تكن محلا لايراد العقود الثلاث عليها فلما ان
حلها ما قصر عن حل الحرة واذا كان كذلك فالزوج الثاني يتم هذا الحل
الناقص فيثبت ان الزوج الثاني لا يثبت الثابت بل يثبت الغير الثابت فان قيل
فعلى هذا ينبغي ان يرد عليها خمس تطليقات لان التطليقتين كانتا
باقيتين وثبت ثلاث تطليقات بالحل الجديد قلنا نعم لكن التطليقتين
عملتا عملهما فبقي اربع تطليقات وبقيت تطليقة واحدة كالمعتدة اذا تزوجت
عليها بزوج آخر ودخل بها الزوج الثاني ثم فارقها بعدما مضى حيضة من
العدة الاولى تجب ثلاث حيض اخر وتعتد حيضتان من العدة الاولى فكانت
خمس حيض الا انها ما مضت حيضتين انقضت العدة الاولى واحتسب من
العدة الثانية ايضا فبقي عليها حيضة اخرى لاتمام العدة الثانية
وقوله ومن صفته التحليل اي ومن صفة الدخول وانتم ابطلتم
هذا الوصف بان هذا ان الكتاب يقتضي انتهاء الحرمة الغليظة ولا
يتعرض ان هذه الغاية وهي ذوق العسيلة هل هي مثبتة للحل
ام لا فنعمل بموجب الغاية وهو انتهاء الحرمة الغليظة ونثبت للغاية
صفة الاثبات على وجه لا يتعرض الكتاب وجاز ان تكون الغاية منهية
ومثبتة كما في قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا فهي
تكون الاغتسال منهيا للجنابة ومثبتا للطهر دل عليه قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا فكذلك ههنا ذوق العسيلة منه ومثبت للحل الجديد

بل لعل آخر لا يمكن رده فإذن عملنا بما علمتم وأثبتنا شيئاً آخر وهو
وهو إثبات الحل الجديد الذي سكت عنه الكتاب فلم يكن ما ذكرتم معارضاً
للكتاب وما ذكرتم ترك لما ذكرنا من الدليل وهو نص الجامع فإذن
الناسخ للجامع اسم لا نسخ وهذا لأن الدخول زيادة على كتاب الله تعالى نسخ
ثابت بالإجماع بالحديث المشهور ومن صفته التحليل فكان كما قاله محمد والشافعي
إبطال الحكم الحديث لأن الحديث يقتضي أن يكون الزوج الثاني محللاً وهما
أبطلا هذا الحكم عملاً بما هو ساكت عنه نص الكتاب وإبطال وصف
التحليل عن الدخول الذي هو الدخول لأن الحديث المشهور اقتضى أن يكون وصف
التحليل ثابتاً بالدخول الزوج الثاني إنما وجد وهما أبطلا ذلك قوله ووصفه
جميعاً أي التحليل ومن ذلك قوله تعالى الطلاق مرتان الخ ومن العمل بالخاص
على قولنا وترك العمل به على قول الشافعي حكم هذه الآية وهو أن الخلع عندنا
طلاق وعند الشافعي فسخ لا طلاق وثمرة الفسخ في سوق الفرقة بين الزوجين
من غير نقصان العدد في الطلاق محلاً والطلاق في قوله الطلاق مرتان أي
التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والإرسال
دفعة واحدة فكان قوله مرتان أي دفعتان مرة بعد أخرى فإن
من أعطى إلى آخر درهمين بمرة واحدة لم يجز أن يقال أعطاه مرتين
حتى يعطيه دفعتين فيكون له الطلاق مرتان وإن كان ظاهره الخبر
فمعناه الأمر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن لأنه لو حمل على الخبر
يؤدي إلى الخلف في خبر الله تعالى لأن الطلاق على وجه الجمع قد يوجد
فدل أن المراد منه الأمر كأنه قال طلقوا مرتين مرة بعد مرة ثم الطلاق
وإلا له حجة لنا على الشافعي في كراهة الجمع لأن الله تعالى أمر بالتفريق
كذا في شرح التأويلات وقال في مهذب الرحمان أي الطلاق الذي
يملك فيه الرجعة مرتان وقوله ذكر الطلاق مرة ومرتين أي مرة

بقوله والمطلقات يتربصن قروء يعني بهذه الآية ليس المراد به أنه ذكر
مرة في الآية الأولى ثم ذكر مرتين في الآية الثانية لأنه حينئذ يلزم أن يكون
ثلاث تطليقات وبعد التطليقات الثلاث لا يصح الرجعة والرجعة مذكورة ههنا
بل المراد أنه ذكر الطلاق مرة في الجملة يقال بالفارسية يكبار كفتمت
ودو بار كفتمت يعني مجموع ذكر دو بار كردن فمعنى ذكر الطلاق مرة ومرتين
وأعقبها بذكر الرجعة هو أن الله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين وأعقبهما
بذكر الرجعة هو أن الله تعالى ذكر الطلاق مرة بقوله والمطلقات يتربصن بأنفسهن
وذكر عقيبه الرجعة بقوله وبعولتهن أحق بردهن ثم ذكر الطلاق ثانياً بقوله
الطلاق مرتان وذكر أيضاً عقيبه الرجعة بقوله فإمساك بمعروف وإنما ذكر هكذا
ليعلم أن الرجعة كما تكون بعد الطلاق الواحد كذلك تصح بعد الطلاقين ثم أعقب
ذلك الطلاق بالخلع بقوله فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما
افتدت به بدأ بذكر فعل الزوج في أول الآية وهو الطلاق إذ الطلاق اسم فعله
وزاد في آخر الآية فعل المرأة بقوله فيما افتدت به وتحته أفراد المرأة بالافتداء
بالمال تخصيصها بالملك وهذا لأنها هي التي تشتري بضعها من الزوج فكان
الثمن على المشتري وقوله تقرير فعل الزوج على ما سبق أي على الوصف
الذي سبق وهو الطلاق ولما أن الخلع يوجد منهما لأن المرأة لا تستبد به وقد
ذكر فعل المرأة وسكت عن فعل الزوج فكان تقريراً على ما سبق من فعل الزوج
على الطلاق فإن قيل قال الله تعالى الطلاق مرتان ثم قال في حق الخلع فيما افتدت
ثم قال بعد ذلك فإن طلقها فلا تحل له فلو جعلنا الخلع طلاقاً صارت التطليقات
أربعاً ولا يكون الطلاق أكثر من ثلاث فلذلك حمل الشافعي الخلع على الفسخ دون الطلاق
ولأن النكاح عقد محتمل للفسخ حتى ينفسخ بخيار عدم الكفاءة وخيار العتق وخيار
البلوغ فيحتمل الفسخ بالتراضي في الخلع أيضاً قلنا أما الجواب عن الأول فإن
الله تعالى ذكر التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض فبهذا لا تصير الطلاق أربعاً

كذا في المبسوط فكان الخلع هو الطلقة الثالثة فكان طلاقا بالمال
او الطلقة الثالثة بمكان الخلع وهي الطلقة بلا مال فعلى هذا لا يصير الطلاق اربعا
او نقول على تقدير هذا الكتاب هو ان الله تعالى ذكر الافتداء بالمال ولم يذكر فعل الزوج
فلا بد من تقدير فعل الزوج لان الخلع لو حصل منها وفعل الزوج قد سبق في
صدر الآية فصار الطلاق نوعين طلاقا بمال وطلاقا بغير مال ثم وصل الطلقة
الثالثة بالطلاق بالمال فكانت التطليقات ثلاثا لا اربعا ولنقول المراد بقوله تعالى
الطلاق مرتان بيان الشرعية الرجعية بعد الطلاق فيرد وقوعهما يعني لو وقع
الطلاقان ثبت الرجعة كما لو وقع طلاق واحد فكان هذا اخبارا عن شرعيته
لا اخبارا عن وقوعه وكذلك من ذكر الخلع بيان شرعية الخلع وكونه طلاقا وكذلك
من قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له بيان الحرمة الغليظة بعد الطلقات والدليل
عليه انه ذكر حكم الطلاق في مواضع اخر فلو كان المراد منه الوقوع كان ابدا على
الثلاث لا محالة واما الجواب عن الثاني فنقول النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه الا ترى
انه لا ينفسخ بالهلاك قبل التسليم وان الملك الثابت به ضروري لا يظهر الا في حق
الاستيفاء واما الفسخ بسبب عدم الكفاءة فسخ قبل التمام فكان في معنى الامتناع عن الاتمام
وكذلك في خيار العتق والبلوغ واما الخلع فيكون بعد تمام العقد والنكاح لا يحتمل الفسخ
الخلع هو بعد تمامه ولكن يحتمل القطع في الحال فيجعل لفظه عبارة عن رفع العقد في الحال
مجازا وذلك انما يكون بالطلاق وفائدة هذا الاختلاف انه لو خالعها بعد التطليقتين
عندنا لا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وعنده له ان يتزوجها قوله
رحمه الله لا يكون عملا به اي بخاص الكتاب وهو الطلاق المذكور في الآية فاوجب
صحته بعد الخلع اي صحة الطلاق بعد الخلع انما قيد بقوله بعد الخلع لان عنده
يصح الطلاق بعد الطلاق على مال ثم وصله بالرجعي اي ثم وصل قوله تعالى
فان طلقها فلا تحل له بقوله الطلاق مرتان لا بقوله فيما افتدت به لا يكون هو
عاملا بموجب الفاء التي في قوله تعالى فان طلقها وهي للتعقيب مع الوصل فان ذلك

يشكل على هذا قوله تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما
حدود الله بعد قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وبعد
الحرمة الغليظة ليس للزوجين التراجع اجماعا فلا بد ان يكون هذا متصلا بما قبله
وهو قوله تعالى الطلاق مرتان فكان في هذا ترك العمل بالخاص الذي هو موجب الفاء
حيث ترك وصله بما يليه قلت لا كذلك بل هذه الآية متصلة بما يليها وهو
قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له لان المراد من قوله فان طلقها فلا جناح عليهما
بها الزوج الثاني فان طلق الزوج الثاني بعد الدخول فلا جناح عليهما اي فلا اثم على
الزوج الاول والمرأة كذا في التيسير علم بهذا ان الفاء معمول ههنا بحقيقتها
وهي الوصل بما يليها ان تبتغوا باموالكم ذكر عقيب المحرمات بقوله واحل لكم
ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم اي ابتغاءكم بالمال والباء للالصاق فاذا وجد
الطلب يكون المال ملصقا به وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله فالابتغاء
موضوع لمعنى معلوم وهو الطلب بالعقد والباء للالصاق فيثبت به اشتراط
كون المال ملصقا بالابتغاء تسمية او وجوبا والقول بتراخيه عن الابتغاء
المطلوب هو الى وجود حقيقته وهي الوطء كما قاله الخصم في المفوضة انه لا يجب المهر لها الا
بالوطء يكون ترك العمل بالخاص فيكون في معنى النسخ له ولا يحصل المقصود الا
بالذي عن الطلب الصحيح اي عن النكاح الصحيح وهو احتراز عن الطلب
الفاسد وهو النكاح الفاسد لانه لا يجب فيه بنفس العقد بالاجماع بل اذا وجد
الدخول في مسألة المفوضة بكسر الواو وهي اختيار صاحب المغرب وهي التي
فوضت بضعها الى زوجها اي زوجته نفسها بلا مهر فانه لا يجب المهر
عند الشافعي اذا مات قبل الوطء مع وجود العقد الصحيح وهو خلاف النص
وهو قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم وتوكيده ان تقدير العبد امتثال له اي بامر
الله تعالى في تقديره فيجب ان يكون هذا جواب شبهة ترد على قوله تعالى وقد
فرضتم لهن فريضة فان يقال الله تعالى اثبت فرض العرض وهو التقدير الى العباد

وانتم تقولون تقدير المهر مفوض الى الله تعالى ولا يجوز تقديره للعبد فكان هذا مخالفة للنص
فاجاب عنه وقال ذلك التقدير الذي تقدره العبد امتثال منه لتقدير الله تعالى وايجابه
يعني ان مهور النساء مقدرة معلومة عند الله تعالى وما اصطلح الزوجين
على شيء منه يظهر ما كان مقدرا معلوما عند الله تعالى لا ان العباد يقدرون فالنص لا ان
مقدر وعلى هذا قيم الاشياء فان قيم الاشياء معلومة مقدرة عند الله تعالى يظهر
ذلك بتقويم المقومين للاشياء على مقدر وهذا نظير كفارة اليمين فان
ما يأتي به العبد باحد الاشياء الثلاثة كان امتثالا لما كان واجبا عليه مما عند
الله تعالى ثم جعل الى العبد اختيار الايجاب بعد من فوض اليه اثبات المهر وتركه و
التقدير فيه على ان يقدر كم شاء واي قدر شاء كان مثبتا للنص الحاصر وتفرع
عن هذا ان من تزوج امرأة بخمسة دراهم كان ذلك عند الخصم وعندنا يجب عشرة مهراهم
دراهم لان المهر مقدر عندنا بتقدير الله تعالى وادناه عشرة دراهم لقوله عليه
السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم فان قلت على هذا التقدير يلزم في الذي اسلم
وهو انكم تابون الزيادة بخبر الواحد على مطلق وتقولون المزاد على النص نسخ كما النص
علم في ذكر الزيادة على قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن بقوله عليه السلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لما ان القرآن يطلق على القليل والكثير فلا يصح زيادة
تعيين الفاتحة عليه بخبر الواحد فيجب ان يكون ههنا كذلك لان اسم المال في قوله تعالى
ان تبتغوا باموالكم يقع على الكثير فلا يصح الزيادة عليه بخبر الواحد القليل
لانها نسخ وذلك لا يجوز بخبر الواحد قلت لا كذلك فان الله تعالى اشار في
في موضع اخر الى ان ذلك المال مقدر واشار ايضا الى ان ذلك شرعي بقوله بتقدير
قد علمنا ما فرضنا عليهم فتعلم التقدير بالفرض وكونه شرعيا بضميرنا في فرضنا
ولكن ذلك التقدير مجمل فوقع بهذا الخبر وهو قوله عليه السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم
بيانا لمجمل الكتاب فيصح ان يقع خبر الواحد بيانا لمجمل الكتاب بخلاف قوله تعالى
فاقرأوا ما تيسر من القرآن فانه لا اجمال فيه فكانت الزيادة هنا كمستلزمة

للنسخ واما ههنا فلا ولان البضع من وجه في حكم النفوس حتى لا يسقط حكم
الفعل فيه بالبذل فكذلك النفس لا يحصل بمجرد المال بل بمال له خطر وكذا فيما هو
في حكمه ولان اشتراط الفرض فيه شرعا لاظهار خطر البضع وهذا المقصود
لا يحصل باصل المال لان اسم المال يتناول الحقير والخطير واظهار الخطر انما يحصل
بمال له خطر وهو عشرة دراهم كما في نصاب السرقة تقدر بها ومن ذلك قوله تعالى
والسارق والسارقة اي ومن العمل بالمجاز قوله تعالى والسارق والسارقة يحكى
عن الاصمعي انه قال كنت امشي في البادية فاستقبلني اعرابي له هيبة مطلب حكاية الاصمعي مع الاعرابي
فخفت منه سلب مالي فقال لي من اين انت قلت فقيه فقال احفظ شيئا من القرآن
قلت نعم فذكرت قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فقرأت
هذه الآية كي يخاف لو كان قاصدا على مالي وقرأت في آخر هذه الآية والله غفور
رحيم فقال الاعرابي القرآن ما هكذا انا من قبل كذلك فقرأت والله عزيز
حكيم فقال القرآن هكذا وخلى سبيلي فان الاسماء الكبير مولانا شمس الائمة الكردري
رحمه الله بدأ ههنا بقوله تعالى والسارق وبدأ في آية الزنا بقوله الزانية
والحكمة فيه والله اعلم ان الاصل في السرقة الرجال وفي الزنا النساء لان
الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد لان الله تعالى
هو المطاع في اوامره ونواهيه لذاته لانه هو المخترع لجميع الاشياء فترك
الامر والنهي على الاطلاق واقع على حقه فيجب الجزاء له على العبد فاما
غير الله تعالى فليس بمطاع على الاطلاق بل هو مطاع لغيره وهو ان الله تعالى
امرنا باطاعته ولهذا الامر غير الله اذا امرنا بشيء فيه معصية الله فلا طاعة
لاحد فيه واذا كان كذلك الكلم نفهم من ذكر الجزاء مطلقا ما يجب للعبد على
العبد بل نفهم منه ما يجب لله تعالى على العبد فدل ذلك على كون الجناية واقعة
على حق الله تعالى على الخصوص ومن ضرورته ان لا يبقى معصوما حقا للعبد
لانه لو بقي معصوما حقا للعبد لا يجب القطع لانه حينئذ يكون حراما لغيره

وذلك لانه لو وجد القطع كما لو غصبت مال انسان لا يجب القطع لبقائه معصوما
معصوما حقا للعبد ومع ذلك هو معصوم حقا لله تعالى حتى يجب القطع لكونه
معصوما حقا لله تعالى والضمان لكونه معصوما حقا للعبد كما لو قتل المحرم
صيدا مملوكا لآخر يجب الجزاء لكونه جناية على الاحرام وهو حق الله تعالى
والقيمة باعتبار كونه حقا للعبد لانا نقول لا وجه الى ذلك لان كونه
معصوما لله تعالى يقتضي كونه حراما لعينه وكونه معصوما حقا للعبد
يقتضي كونه حراما لغيره فلو كان كذلك لا يجب القطع لانه يصير شبهة
والحدود تندرئ بالشبهات بخلاف قتل المحرم صيدا مملوكا لان الجزاء
لا يتعلق بكون الصيد معصوما الا ترى انه لو قتل صيدا غير مملوك يجب
الجزاء ايضا وان لم يكن معصوما ولا مملوكا ويجب الضمان لكونه مملوكا للغير
ويجب الجزاء لكونه جناية على احرامه الا ترى انه يجب الجزاء ايضا
لو قتل صيد نفسه فلهذا المعنى فاختلف الموجب واما ههنا فانه
يجب الجزاء وهو القطع لكون المسروق معصوما مملوكا فلا بد من تحول
العصمة لما بينا والدليل ايضا على انتقال العصمة الى الله تعالى ان الله تعالى
اوجب هذا الجزاء بمقابلة سرقة عشرة دراهم ولو كان لحق العبد ما كان
قطع اليد التي قيمتها خمسمائة دينار بمقابلة عشرة دراهم لان ضمان
العدوان مقيد بالمثل كما في الغصب بقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم فان قيل لو انتقلت العصمة لكان المال المسروق بمنزلة الخمر
ولو انه سرق الخمر لا يجب القطع قلنا انما لا يجب القطع هناك
لكون الخمر غير معصوم حقا للعبد فان قيل لو كان الجناية واقعة على حق
الله تعالى لما اشترطت خصومة كما في الزنا وشرب الخمر قلنا خصومة العبد
انما اشترطت ليظهر السرقة لا لكون الجناية على حقه ولهذا تقطع
خصومة المكاتب ومتولي الوقف باعتبار الظهور السرقة لا باعتبار كون

الجناية عليها لانه ليس لها مالك والعصمة في حق العبد باعتبار الملك
وعلى هذا تخرج شرب المسلم خمر الذمي لان وجوب الحد لا يتعلق بكونه
معصوما ومملوكا لغيره الا ترى انه لو شرب خمره يجب الحد ايضا لوقوع
جنايته في معصوم الله تعالى الذي هو موجب للحد على المباشر والضمان
انما وجب لان ذلك لانهم صارت دافعة عدم التقوم بحكم عقد الذمة ومن
ضرورته تحويل العصمة اي ومن ضرورة وقوع الجناية على حق الله تعالى تحويل
العصمة فان قيل متى تحولت العصمة الى الله تعالى ان قلتم قبل السرقة ففيه
سبق الحكم على السبب لان السبب للانتقال والتحول ليس الا السرقة
وان قلتم فهذا غير مفيد لان السبب صادف محلا محترما للمالك حينئذ
وان قلتم مع السرقة فهو باطل ايضا لان السرقة وقت الوجود ليست
بموجودة فكيف يثبت الحكم وقت الوجود قلنا تحولت العصمة الى الله تعالى
قبيل السرقة متصلا بالسرقة لسبق السرقة موجبة للقطع ويجوز
سبق الحكم على السبب اذا كان ذلك الحكم شرط صحة ذلك السبب كما في المقتضى
اي في قوله اعتق عبدك عني على الف فقال اعتقت يثبت الملك بمقتضى العتق
قبيل قوله اعتقت ضرورة صحة العتق وكذلك في ما اذا استولد الاب
جارية الابن يثبت الملك من الاب في الجارية قبيل الوطي لضرورة صحة الاستيلاد
فكذا هنا والى هذا اشار في كشف الاسرار وقد اوردناه في النهاية ونظايره
وحاصله ان الجزاء لما كان واجبا لله تعالى لزم ان يكون الجناية واقعة
على حقه لان الجزاء انما يجب لمن وقعت عليه الجناية فاذا كانت الجناية واقعة
على حق الله تعالى لزم ان يكون محل الجناية وهو العصمة مستقلة اليه واذا
استقلت العصمة صار المسروق كالخمر ولو اتلف خمر مسلم او غصب فاستهلكها
او هلكت لا يجب الضمان لانها معصومة لا للعبد ولو كانت باقية لزم الرد
لانه ماله فكذا ههنا ولان الجزاء يدل على كمال المشروع لما شرع له اي لاجل

ما شُرع له تعريد لـ على أنّ ما هو الجزاء وهو القطع مشروع من جميع الوجوه
مأخوذ من جزى أي قضى والقضاء هو الإتمام والإحكام قال • وعليهما
مسرودتان قضاهما • وجزأ بالهمزة أي كفى فالإتمام والكفاية يقتضيان أن يكون
الجزاء مشروعاً من جميع الوجوه وكاملاً في الشرعية وإذا كان الجزاء كاملاً
في نفسه وجب أن يكون الجناية كاملة وجناية من جميع الوجوه وإنما يكون الجناية
جناية من جميع الوجوه أن لو كانت الجناية واقعة على حق الله تعالى لما أن الله تعالى
واجب التعظيم لذاته فكانت الجناية في حقه جناية من كل وجه وأما الجناية
على حق العبد فلم يكن جناية من كل وجه لما أن مال العبد بالنظر إلى ذاته مباح
قال الله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعاً فلا يكون أخذ ماله بالنظر إلى ذاته جناية
وإنما يكون جناية باعتبار حق المالك فحينئذ لم تكن الجناية كاملة فلا يقع الجزاء
الكامل مقابلتها فمن ضرورة تحويل العصمة إلى الله تعالى وإنما يظهر ذلك بالقطع
يعني عند القطع يتبين أن الجناية وقعت على حق الله تعالى حين وقع القطع
جزاء له ومن هذا يظهر إسقاط العصمة قبيل السرقة على ما ذكرنا حتى يكون
الجناية واقعة على حقه لأنه يكون حراماً لمعنى في عينه وهو حق الله فيكون
الحرمة حينئذ ناقصة فلا يكمل الجناية فلا يجب الجزاء المطلق الكامل في نفسه
عند الله ولا عصمة إلا بكونه مملوكاً لأن شرط وجوب القطع أن يكون المسروق
مملوكاً معصوماً حقاً للعبد وإنما ينتقل من العبد إلى الله تعالى ضرورة وجوب
القطع لما بيّنا من ذكر الجزاء المطلق إلى آخره ولا يلزم من بطلان العصمة في حق
العبد بطلان الملك لأن الموجب لإسقاط العصمة قد وجد ولم يوجد ما هو
الموجب لبطلان الملك لأنه لا يمكن أن يكون مملوكاً للعبد وإن لم يكن معصوماً فإنه
يجب الحد مع ذلك كما إذا شرب خمراً مملوكاً لإنسان يجب الحد ولا يصير كونه مملوكاً
شبهة في درء الحد كما إذا شرب خمره فلا ضرورة في بطلان الملك ثم قوله
ولا عصمة إلا بكونه مملوكاً بشر أي أنه ينتقض بما إذا سرق مالاً موقوفاً

تحت يده القطع وقد ثبت كونه معصوماً مع أنه غير مملوك علم بهذا أن قوله ولا عصمة إلا بكونه
مملوكاً ما هو الأصح قلنا لا ينتقض لأن الموقوف مملوك عند بعض العلماء للموقوف عليه
أو نقول إنه يبقى على ملك الواقف حكماً ولهذا يرجع الثواب إليه وقيل إن غلة الوقف
إن كانت للذي هو أهل للملك تصير مملوكة وإن كانت للذي لم يكن أهلاً له كالمسجد
وغيره تبقى على ملك الواقف تبعاً لأصلها حتى إذا وجد الخصم بلا مالك أي بلا مالك المدعي وهو
الحافظ قوله فلم يكن كستارة الكعبة وكالعبد المستغرق بالدين فلذلك تحول العصمة
دون الملك أي دون المملوكية وقوله ألا ترى أن الجناية تقع على المال بيان أنه لم يلزم من إسقاط
العصمة إسقاط الملك لما أن الجناية إنما تقع على مال معصوم مملوك وأما الملك الذي هو
صفة المالك غير قابل للجناية لما أن المالك من قام به الملك وهو غير قابل للجناية ولو تصور
وقوع الجناية عليه كيف يسقط وأنه غير مشروع لما أن الإسقاط إنما يتحقق أن لو لم يكن
له الملك وجميع العالم مملوك له قال الله تعالى ولله ملك السموات والأرض وما بينهما وإليه
المصير والدليل على هذا أنه لا يقال هذا مملوك للعبد لا لله تعالى لما أن العبد
وما في يده لمولاه فلم يتصور نقل الملك وأما نقل العصمة فمشروع كالخمر فإنه ينقل
أن يصير خمراً كالعصير المعصوم للعبد فإذا تخمر كان معصوماً لله تعالى وكيف يسقط
وهو غير مشروع لأنا عهدنا في الشرع إسقاط العصمة عند وجود الدليل فأما
إسقاط الملك عنه وهو حق إلى غيره بدون الصنع منه فلم يعهد في الشرع فلذلك بطل
القول بإسقاط الملك كما قلنا في العصير المملوك ينتقل العصمة بالتخمر مع بقاء
كونه مملوكاً ولا يمكن القول بانتقال الملك إلى الله تعالى عقلاً لأن كل الأشياء مملوكة
لله تعالى فأما يجوز أن يكون الشيء معصوماً حقاً للعبد لا لله تعالى ويجوز أن يكون معصوماً
حقاً لله تعالى لا للعبد فأمكن القول بتحول العصمة دون الملك وقد ذكر في المبسوط
في هذا الموضع ولا يدخل على هذا الملك فإنه يبقى للمسروق منه حتى يرد عليه
لأن وجوب القطع باعتبار المالية والتقوم في المحل وأما الملك فصفة المالك
والفعل يكون محرم العين مع بقاء الملك ألا ترى أن الفعل في شرب خمر نفسه
يكون محرم العين مع بقاء ملكه وليس من ضرورة انعدام المالية والتقوم في حقه

واذا تقرر

جبها

انعدام المالك كالشاة اذا ماتت يقضي ذلك صاحبها في جلدها وان لم تبق المالية والتقوم
ان المالية والتقوم صار حقا لله تعالى خالصا فلو وجد الضمان انما يجب لله تعالى وقد وجد
القطع لله تعالى ولا يجمع بين الحقين لمستحق واحد كالقصاص مع الدية قوله
ومن هذا الاصل اي ومن الجامع بان الاصل فان المراد بالامر اي سواء باب الامر
كان وجوبا او ندبا او غيره قوله فان المراد صورة المسألة لا انه تعليل لقوله
ومن هذا الاصل ليس المراد بالامر وهو الوجوب صيغة لازمة اي بل يحصل ذلك
المراد بالفعل كما يحصل بالامر ان افعال النبي عليه السلام عندهم موجبة كالامر يعني
اذا نقل الينا ان رسول الله عليه السلام فعل كذا عندهم يصح ان نقول امر رسول الله عليه السلام
بكذا وعندنا لا يصح فالحاصل ان فعل النبي عليه السلام عندهم امر على الحقيقة وعندنا
ليس بامر ولو لم يكن الامر مشتركا اما لفعل لما سمي به اي لما سمي الفعل بالامر لانه حينئذ
يكون تسمية بلا معنى وهذا لا يجوز في كلام الله تعالى لان الكلام نوعان حقيقة ومجاز
ولا وجه للمجاز ههنا لان طريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين محل المجاز
والحقيقة صورة او معنى ولا اتصال بين الامر والفعل صورة بلا شبهة ولا اتصال
بينهما معنى لان معنى الامر الاستدعاء الى الشيء والفعل لتحقيق الشيء فلا اتصال هو ص
بينهما فيما هو المعنى نعلم بهذا ان الله تعالى اطلق اسم الامر عليه حقيقة صلوا كما رايتموني
اصلي جعل فعله موجبا حيث قال كما رايتموني اصلي فان قيل الوجوب بالامر قلنا
لا تنافي بينهما فيجوز ان في فعله وجوبا وقد دل الدليل عليه لان الرسول عليه السلام
متبوع فيكون فعله موجبا كما قال تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه وفعله ايضا
ما آتيهم الرسول فكان موجبا ولا يكون قصور العبارات عن المعاني يعني روا نباشد
كه عبارات از معاني كوتاه آيد يعني معني نبود كه وي را لفظ نيابند كه وضع كنند آنرا
وي لان المهملات اكثر من المستعملات فكيف يجوز قصور العبارة عن معنى وقد وضع
لمعنى واحد اسماء كثيرة وهي الاسماء المترادفة والمشترك ليس من قبيل قصور العبارة
عن المعنى بل هو من كمال العبارة لان لكل معنى اسما على حدة على الخصوص والاسم
المشترك زائد على ذلك فلم يكن قاصرا لكان طويلا وانما وضع المشترك اما لحكمة

بيان ان فعل النبي عم عندهم امر على الحقيقة وعندنا ليس بامر

داعية الى ذلك او لغفلة من الواضع فلم يكن من باب القصور مثل الماضي والحال
منتظر الحال ليعقل فالمقصود بالامر كذلك يجب ان يكون مختصا بالعبارة ولا نقول
ان المعنى الواحد يفهم بالفاظ كثيرة وهي الاسماء المترادفة فلا يكون المعنى مختصا
بعبارة الا انا نقول بل هو مختص بالعبارة اذ هو لا يفهم بغير العبارة من
العلم وغيره والمدعى ان المقصود بالامر يختص بالعبارة لا بالفعل
ولا نعني به انه يختص بعبارة واحدة الا ترى ان الله تعالى يسمى الله باللغة
العربية ويسمى بالفارسية خداي ويسمى تنكري باللغة التركية ويسمى في كل خدايم
لسان بلغة على حدة فلا يقال انه غير مختص بالعبارة وهذا المقصود
وهو الوجوب من اعظم المقاصد لان الابتلاء يحصل به وقد قال النبي عليه
السلام الى آخره قال منكرا عليهم ما لكم خلعتم نعالكم فدل ذلك على ان فعله
ليس بموجب اذ لو كان موجبا كالامر لم يكن لانكاره معنى كالواجب مثل الخلع النعال
فخلعوا لم يصح انكاره بقوله ما لكم خلعتم نعالكم لانهم يقولون انك امرتنا
فكذلك في الفعل لو كان موجبا لما صح انكاره يطعمني ربي ويسقيني
فيحتمل ان الله تعالى يطعمه طعاما معنويا بالحالة لا الطعام المعروف كما حكي
عن بعض الاولياء انه قال شراب المحبة خير شراب وكل شراب
سواه سراب كذا اورده الامام المفسر علاء الدين الزاهد رحمه الله
في تفسير قوله تعالى والذي هو يطعمني ويسقين لان الفعل يجب به اي بالامر
فسمي به مجازا باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب وهو نظير المشابهة
بين الصور في المحسوسات كما ان المطر يسمى سماء لان السماء سببه فكذلك
في الشرعيات اتصال السبب بالمسبب نظير الاتصال بين الشيئين من حيث
الصورة والنبي عليه السلام دعى الى المواظبة بلفظ الامر بقوله صلوا
لانه لو كان مجرد فعله موجبا لما قال صلوا فان قلت ما الجواب عن قولهم العرب

لفرق بين جمع الذي هو القول فقالوا فيه اوامر وبين جمع الامر الذي هو الفعل
فقالوا امور وفي التفريق بين الجمعين دلالة على ان كل واحد منه حقيقة فكان
اسما مشتركا فانه حقيقة في كل فرد اريد به وقد تفرق بين جمعي نوعي
المشترك لكونه حقيقة فيهما كما قال الشافعي ان القرء الذي هو بمعنى الطهر
جمعه قروء والقرء الذي بمعنى الحيض جمعه اقراء كذا ذكر في مختلف الرواية
قلت اما ذكره الشافعي مردود وعليه بقول الشاعر ● يا رب ذي ضغن
وضب فارض ● له قروء كقروء الحائض ● وبالحديث وهو ما قال رسول الله
عليه السلام لفاطمة بنت قيس اذا اتاك قروءك فدعي الصلوة فعلم بهذا
ان القروء جمع القرء الذي بمعنى الحيض واما الجواب عن قولهم العرب تفرق
بين جمعي الامرين فقلنا ان هذا الكلام في مخرجه باطل لان الامر الذي هو لطلب
الفعل غير الامر الذي هو بمعنى الفعل وهم لا يطلقوا اسم احدهما على الاخر
الا مجازا وكلامنا في الامر الذي هو طلب الفعل وهو لا يساول الامر الذي هو الشان
اصلا وانما يطلقوا اسم الامر على الشان بسبب ان الشان يحث بالامر الذي هو لطلب
الفعل فكان فيه اطلاق اسم السبب على المسبب بطريق المجاز فكان لا فرق في
الجمعين باعتبار ان كلا منهما حقيقة في موضعه لان يكون الامر الذي يجب بصدده
حقيقة للامر الذي هو بمعنى الشان ومن ذلك اي ومن الخاص باب
موجب الامر لانه لما ثبت ان المراد بالامر مختص بصيغة خاصة ثبت ان المراد
بهذه الصيغة واحد على الخصوص ايضا وهو الوجوب لكي تكون الصيغة مخصوصة
بموجب الامر والموجب مخصوصا بها ايضا لئلا تكون القصور جميعا حصرا
في اصل الوضع اما اذا دل الدليل على الندب او الاباحة او التقريع او غيرها كانت صيغة
الامر محمولا عليه مجازا كما هو الحكم في سائر الحقايق فلم يكن ذلك موجبا لها التقريع
سرزنش كردن والتوبيخ التهديد قال الله تعالى بقوله واستفزز من استطعت
منهم بقرعه وبظهر عجزه وعدم تسلطه في حق الجميع الا في حق من اتبعه لا غير
بقوله

الشان ص

بيان موجب الامر من الخاص

من الطرس ص

بقوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين واما في
قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر تهديد للكافرين لسياق هذه الاية
بقوله انا اعتدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها فصار كانه قال والله اعلم
اما اظهرنا الحق وكشفنا البيان فيما يكون للمؤمن من المثوبات العلية والدرجات السنية
وما على الكافر من العقوبات المؤلمة والمثلات المعدة في الاخرة على وجه لم يبق
لمسترشد شبهة ولا لمعاند ريبة قال الله تعالى لا اكراه في الدين قد تبين الرشد
من الغي وقال وهديناه النجدين فبعد ذلك جعلنا الاختيار في يده ان شاء مال
الى الطاعة واستحق ثواب النعيم وان شاء مال الى المعصية واستحق عذاب الجحيم
فسيرى الكافر الى ما يصير امره من وخيم العاقبة وسيعلم الذين ظلموا اي
منقلب ينقلبون ● وهذا تهديد كما ترى وهو ظاهر وذكر الامام شمس الائمة السرخسي
رحمه الله لنظير التقريع قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وهو اراد بالتقريع
التعجيز وذكر لنظير التوبيخ قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك
كما ان التوبيخ متضمن للتهديد والتقريع متضمن للتعجيز واستفزز اي استخف
وقيل استحمل بصوتك اي بوسوستك وقيل هو صوت كل داع الى المعصية وقيل
بالغنا واجلب اي اجمع وصح بهم مستعينا بخيلك ورجلك اي بكل راكب
وماش في المعصية ولا يثبت الاشتراك الا بعارض بعد ان وضع الكلام لافهام
السامع مراد المتكلم بكلامه والاشتراك يضاد ذلك الغرض من وضع الكلام فلم يكن
الاشتراك اصلا لذلك وطريق ثبوت الاشتراك ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ووضع قبيلة
اخرى ذلك اللفظ لمعنى اخر ولم تعلموا باصطلاح تلك القبيلة فلما اجتمعت
القبيلتان في مدة وعلم كل واحد منها ما يستعمله صاحبه وجروا على
ذلك الاستعمال اي على استعمال ذلك اللفظ الواحد على معنيين مختلفين فكان
العارض حينئذ كل قبيلة بوضع الاخرى وقيل العارض غفلة من الواضع بمعنى
غفل الواضع عن وضع هذا اللفظ بازاء معنى ووضع ذلك اللفظ ايضا لمعنى اخر
لخالف المعنى الاول وهذا انما يستقيم اذا كان الواضع مخلوقا وقيل العارض اثر الحكمة
التي دعت الواضع الحكيم الى وضع هذا اللفظ لمعنى اخر ايضا للابتلاء [illegible] الاسترداد

انما يثبت بقرينة من الدليل المغير يعني ان موجب الامر واحد على الخصوص وهو
الوجوب ثم يستعمل الامر في غير موجبه بقرينة من الدليل المغير كاستعمال الامر
للندب على قول من قال موجبه الوجوب بقرينة من الدليل المغير بل بتفصيل
انه لا يراد به الوجوب او استعمال الامر للايجاب على قول من قال موجبه الندب
يكون بقرينة من الدليل المغير عما هو موجبه ونظيره ان يثبت بالدليل ان
المراد به الوجوب لا الندب كسائر الفاظ الخصوص كقولهم جاءني زيد فان
موجبه على الخصوص وهو مجيء شخص زيد ويحتمل المجيء عن زيد لكن بدليل مغير
بان يكون المضاف محذوفا اي جاءني خبر زيد او كتابه او غلامه فاستعماله
لذلك اللفظ لتلك المعاني بقرينة من الدليل المغير وهو ثبوت عدم مجيئه يقينا
فلدلالة الدليل المغير اضطررنا الى تغييره عما هو موجبه وهو العارض وكذلك في
استعمال الاسد في حق الرجل الشجاع انما كان ذلك بدليل مغير عن حقيقته المخصوصة
بان قال رايت اسدا يرمي وكذلك في غيره كما في قوله انت حر وانت طالق ما هو الموضوع
له مرادا على الخصوص الا اذا قرن به دليل مغير عبره عن موضوعه الذي هو
شمول العموم والطلاق في الحال وهو ذكر الشرط بعده بان قال انت حر ان دخلت
الدار وكذا الكلام في قوله انت طالق ثم زيادة قوله ان دخلت الدار فغير الكلام
عن موضوعه على الخصوص وقوله ثم الاشتراك انما يثبت من الدليل المغير
اطلق اسم الاشتراك في حق اطلاق صيغة الامر لمعان مختلفة مع ان صيغة الامر للوجوب
حقيقة لا غير والمشترك في الاصطلاح انما يستعمل فيما اذا استعمل لفظ واحد
لمعنيين مختلفين متساويين بطريق الحقيقة علم بهذا انه لم يرد بهذا الاشتراك ما هو
المفهوم من اللفظ المشترك بل اراد به استعمال لفظ الامر فيما هو حقيقة فيه
وفيما هو مجاز فيه وقوله قالوا ان ما شاء امرا كان مقتضيا لموجبه انما ذكر قوله
ان ما شاء امرا احترازا عن التقريع والتوبيخ والدعاء فان صيغة الامر في حق
هذه الاشياء لا للامر بالاجماع لان حقيقة الامر طلب الفعل الصادر من الاعلى
الى الادنى يثبت ادناه وهو الاباحة يعني ان ادنى ما يصح ان يثبت بالامر من
الوجوب والندب والاباحة والارشاد الى الاوثق الاباحة فتثبت هي بدون القرينة

واجد

كما اذا وكل رجل رجلا في ماله يثبت به الحفظ لانه ادنى ما يراد بهذا اللفظ
فيثبت هو لكونه متيقنا وهذا لان الاباحة تثبت من ضرورة الامر لان الحكيم لا يامر
بالقبيح وكذلك يثبت بمطلقه ما هو من ضرورة هذه الصيغة وهو التمكين من الاقدام عليه
والاباحة قلنا هذا فاسد لان الاباحة تثبت بالاذن والاباحة وهذه الصيغة
موضوعة لمعنى خاص وهو طلب الفعل ولا بد ان يثبت بمطلقها فوق ما ثبت
بالاذن والاباحة ونعتبره بالنهي فكما ان مطلق النهي يوجب قبح المنهي عنه
على وجه يجب الانتهاء عنه فكذلك مطلق الامر يقتضي حسن المامور به على
وجه يجب الايتمار قالوا لا بد من الوجوب ترجيح جانب الوجود وهذا الترجيح قد
يكون بالالزام وقد يكون بالندب فيثبت اقل الامرين لانه المتيقن به حتى يقوم
الدليل على الزيادة قلنا ان هذا فاسد يعني كون موجب الامر الندب فاسد
لان الامر لما كان لطلب المامور به اقتضى مطلقه الكامل من الطلب لانه لا قصور
في الصيغة ولا في ولاية المتكلم فانه مفترض الطاعة يملك الالزام فكان الكامل
هو الاصل ولانه لو كان للندب لا يكون لطلب الفعل من كل وجه لانه من حيث انه لا يكون
معاقبا على تركه لا ياتي به ومن حيث انه يثاب على فعله ياتي به فلا يكون مطلوبا
من جميع الوجوه فينبغي ان يكون مطلوبا من جميع الوجوه لانه لا قصور في ولاية
المتكلم ولا في العبارة او نقول ان صيغة الامر لا تخلو اما ان يكون حقيقة
في الندب مجازا في الايجاب او على العكس او يكون حقيقة فيهما لا جائز ان يكون
حقيقة في الندب مجازا في الايجاب لان ذلك يؤدي الى تصويب قول من يقول
ان الله تعالى لم يامر بالايمان ولا بالصلوة وهو باطل لانهما مفروضان لا مندوبان
والمفروض غير المندوب فكان استعمالها في غير موضوعها مجازا لا محالة فبقي
الوجهان الاخران فالحمل على الايجاب في كل واحد منهما اولى اما اذا كانت الصيغة
حقيقة في الايجاب فلكون الصيغة معمولة في حقيقتها واما اذا كانت حقيقة
فيهما جمعا كان الحمل على الايجاب اولى ايضا لتضمنه ايجاب الندب وزيادة

هذا الدليل فاسد

بخلاف العكس وما قالوه من ان الحمل على الكل من الامر من عمل بالتيقن باطل لان لفظ
العام فانه يتناول الثلاثة فما فوق ذلك ثم عند الاطلاق لا يحمل على المتيقن وهو
الاقل وانما يحمل على الجنس لتكثير الفائدة فكذا في صيغة الامر ولو لم يكن
في القول بما قالوا الا ترك الاحتياط لكان ذلك كافيا في وجوب المصير
الى ما قلنا فان المندوب يستحق بفعله الثواب ولا يستحق بتركه العقاب والواجب
يستحق بفعله الثواب وبتركه العقاب فالقول بان مقتضى الامر الايجاب فيه
معنى الاحتياط من كل وجه فكان هو اولى وفي قوله انما قولنا لشيء يوهم ان المعدوم
شيء وليس كذلك بل انما سمي شيئا باعتبار ما يؤول اليه لان الله تعالى يحول المعدوم
شيئا لا ان يكون شيئا قبل الوجود لان اثبات الثابت محال وهذا عندنا اي عندك
وعند اقراني الا ان يراد به ما يقال هذا عند علمائنا الثلاثة ابي حنيفة وابي يوسف
ومحمد رحمهم الله لا ان عند عامة المتكلمين وبعض الفقهاء ومنهم الشيخ ابو منصور
والقاضي الامام ابو زيد رحمهما الله انه مجاز عن سرعة الايجاد على انه اريد به
ذكر الامر بهذه الكلمة اي بمدلول هذه الكلمة الذي هو صفة قائمة بذات الله والتكلم
والتكلم بها على الحقيقة اي بمدلول هذه الكلمة الذي هو صفة قائمة بذات الله تعالى
فكان كن كلام الله تعالى حقيقة اي مدلول كن من غير تشبيه اي من غير ان يقال
انه تعالى متكلم بالكاف والنون حتى يلزم تشبيه كلامنا اي لله تعالى كلام لكن
لا يشبه كلامه كلامنا لان كلامنا محدث فينا والله تعالى متعالي عن ان يحدث
في ذاته شيء وقوله من غير تشبيه نفي لقول الكرامية فان عندهم كلام الله تعالى
حادث في ذاته وقوله ولا تعطيل نفي لقول المعتزلة فانهم يقولون الله تعالى
ليس بمتكلم في الازل وانما صار متكلما بخلق هذه الحروف والاصوات في محالها وفي
ذلك يؤدي الى التعطيل عن صفة الكلام لان الموصوف بصفة انما يتصف
بصفة قائمة بذاته ولما لم يكن الكلام قائما بذات الله تعالى لم يكن الله تعالى
متكلما به فبطل قولهم لان الله متكلم بالاجماع وقد اجرى سنته في الايجاد بعبارة

الامر وهو خطاب كن فان قلت هذا الذي ذكره هو عين مذهب الاشعرية فانهم
يقولون ان تكون العالم بخطاب كن فكان قوله كن تكوينا للعالم قلت بقوله وقد
اجرى سنته وقع الاحتراز عن قول الاشعرية لان عند الاشعرية تكون
العالم بخطاب كن على طريق الجزم والبتات على وجه لا يجوز التخلف عنه كالعلل
العقلية عن معلولاتها كقيام الحركة للتحرك والكسر للانكسار فعند المصنف
رحمه الله ان تكون العالم بخطاب كن على طريق اجراء السنة اي كان على جواز ان
لا يكون كذلك لان اجراء السنة انما يستعمل فيما يغلب وجوده على ذلك المجرى
وقد يتخلف عن ذلك المجرى بارادة الله تعالى تخلفه كما ان الله تعالى
اجرى سنته على ان تكون النار محرقة والماء مغرقا ولم يجعلهما على تلك الصفة
في حق الخليل والكليم عليهما السلام وقد كان يحتمل ان يوجد شيء بدون الامر بان
التكوين ازلي قائم بذات الله تعالى وهو تكوين لكل جزء
من اجزاء العالم عند وجوده لا انه يوجد عنده كاف ونون عند عامة المتكلمين
من اصحابنا وعند فخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما خطاب مدلول كن موجود
على الحقيقة عند الايجاد كل شيء فالحاصل ان عند فخر الاسلام ومن تابعه في الايجاد
شيء سيان الايجاد وخطاب كن اي مدلوله فان قيل فاذا حصل وجود العالم
بالتكوين فما الفائدة في خطاب كن عند الايجاد قلنا ورد الايات في هذا
في كثير من المواضع منها ما ذكر ههنا ومنها قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون ومنها قوله تعالى بديع السموات والارض فاذا قضى امرا
فانما يقول له كن فيكون فعلنا بموجبها ولم نشتغل بطلب الفائدة كما قلنا
في الايات المتشابهة ولم نشتغل بشيء سوى ذلك على ما هو المختار عند كثير من السلف
مع اعتقاد ان ما يوجب نقيصة غير مراد بالايات المتشابهة فكذلك ههنا
نقول بوجود خطاب كن عند الايجاد من غير تشبيه ولا تعطيل ولان فيه بيان
اظهار عظمته وكمال قدرته كما ان الله تعالى بعث من في القبور ببعثه ولكن

بواسطة نفخ الصور فكذلك ههنا خلق الاشياء بواسطة الامر فان قيل الخطاب بالامر
للمعدوم كيف يصح قلنا هذا امر تكوين لا مطالبة فعل من المخاطب
حتى يشترط فيه وجود المخاطب وعلى امر التكوين يترتب ما هو المقصود منه وهو
الوجود فلما تحقق ما هو المقصود من ذلك الامر استقام هو كما استقام الامر
للموجود ولان كلام الله تعالى ازلي وكذلك التكوين وكل ازلي يستحيل العدم فيبقى
كل منهما الى وقت وجود المخاطبين فلم يخل عن العاقبة الحميدة فكان حكمة بخلاف
الكلام المحدث فانه يستحيل البقاء فاذا وجد به الخطاب في حال عدم المخاطب
لم يبق الخطاب الى وقت وجود المخاطب فلا يتعلق به العاقبة الحميدة فلذلك كان هو
سفها وما نحن فيه حكمة الى هذا اشار في تبصير الاعتقادات ولو لم يكن الوجود
مقصودا بالامر لما استقام قرينة للايجاد اي مقرونة للايجاد وتعليله بمعنى
مفعوله اي لما استقام الامر قرينة للايجاد لانه حينئذ يكون تعليلا بما ليس بعلة
وذلك لا يجوز خصوصا من الحكيم الذي لا يسفه كما لا يجوز ان تقول سقيته
فاشبعته او اطعمته فارويته لان الفاء في مثل هذا الكلام انما تدخل في حكم ما سبق
والري لا يصلح ان يكون حكما للاطعام والشبع لا يصلح ان يكون حكما للسقي لان العرب
تقول سقاه فارواه واطعمه فاشبعه اي حكما للسقي والاطعام وكهذا قال علماؤنا
رحمهم الله في الحديث سها رسول الله عليه السلام فسجد يكون وجود السجود حكما للسهو
لا للحب بالعمد فكذلك ههنا كون الشيء لو لم يصلح ان يكون اثرا للامر لا يستقيم القران به
ثم لا يصلح في وجه التمسك بهذه الآية على ان الامر للوجوب هو ان الله تعالى جعل امره علة
لوجود ذلك الشيء فكان امره للمكلف بشيء من العبادات وغيرها يجب ان يكون
كذلك يعني لو اراد وجود المامور به من المكلف يامره فيوجد المامور به من
صدوره كما في الآية اخبر انه لو اراد وجود شيء من العالم يامره بوجوده فيوجد
وفي حق المكلف ايضا وجد امر الله باتيان المامور به فكان على ذلك النسق ينبغي ان يوجد
المامور به من المكلف من غير اختيار من المكلف كما في ايجاد شيء من العالم انه يوجد

ذلك الشيء من غير اختيار منه بمجرد الامر الا انا لو قلنا ذلك يلزم الجبر
على المكلف ويسقط الاختيار وللعبد اختيار في الاتيان بالطاعة والمعصية
ليحصل الابتلاء قال الله تعالى ونبلوكم بالشر والخير فتنة وقال خلق الموت والحياة ليبلوكم
ايكم احسن عملا فعدلنا بذلك من الوجود الى الوجوب لا الى الندب والاباحة لما ان الوجوب اكثر افضاء
الى الوجود من الندب والاباحة اعني لما لم يكن الوجود مراد امر الامر الوارد على المكلف لضرورة نفي الجبر
اضطررنا الى ان نحمل ذلك الامر الى الشيء الذي هو اقرب للوجود واكثر افضاء اليه وهو
الوجوب وكذلك في الآية الثانية فالمراد من القيام الوجود كما في قولهم الاعراض قائمة
بالاعيان فقد نسب القيام الى الوجود الى الامر فعلم بهذا ان الامر علة
الوجود ثم العدول من الوجود الى الوجوب للمعنى الذي ذكرناه انفا فليحذر

الذين يخالفون عن امره الله تعالى حذر المخالفين عن امره ان تصيبهم فتنة او
يصيبهم عذاب اليم والحذر انما يجب عند وجوب المامور به لانه لو لم يكن واجبا
لم يكن الحذر واجبا لان ترك غير الواجب سواء لا يكون العقاب على تقدير الترك
وكذلك دلالة الاجماع حجة يعني ان الاجماع في مثل صورة المتنازع يدل على ثبوت
المدعى ههنا وهو ان العقلاء اجمعوا عند ارادة الافعال من شخص لم يكن في وسعهم
ان يطلبوا الا بلفظ الامر وهذا في المخلوق فالاجماع على ذلك هناك دليل
على ان الامر الصادر من الشارع ايضا يدل على الوجوب لكان هذا اولى ايضا
الوجوب من امر المخلوق فلان الله تعالى مفترض الطاعة على الاطلاق وهو المراد
بالاجماع فيما ادعينا لان الصيغة ليست يجمع عليها الا ان دلالة الاجماع مثل الاجماع
لان الدلالة تعمل عمل الصريح عند عدم الصريح بخلافه فلذلك اطلق عليه اسم الاجماع فيما
سبق وكان هذا نظير ما قال علماؤنا رحمهم الله ان سور الكلب نجس بدلالة الاجماع
يعني ان الاجماع منعقد على وجوب غسل الاناء من سوره فدل ذلك على نجاسة
سوره بالاجماع فكذلك ههنا لم يكن في وسعهم ان يطلبوه الا بلفظ الامر فان قيل
لما كان في وسعه ان يقول اوجبت عليك ان تفعل كذا قلنا انه امر معنى ايضا

لانّ تعدية اوجبت عليك لا في امرتك بكذا فكان قوله ذلك اخبارا عن الامر
بكون الوجوب بالامر وهذا لان قوله افعل مختصر قوله اطلب منك الفعل
كما ان قوله ضرب مختصر قوله فعل فعل الضرب في الزمان الماضي فالمطول
والمختصر بمنزلة الاسمين المترادفين كما في العبارات في الاسامي مثل رجل
وجل وابل وفرس وغير ذلك ولا يلزم الاسماء المشتركة لانها على خلاف الاصل
فصار معنى المضي للماضي حقا لازما لا يتغير عنها وضع له الا بدليل كقوله تعالى
وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن وهذا القول منهم في الجنة عبّر عنه
بعبارة الماضي لتحققه وكونه كائنا لا محالة فكانه قد تحقق ومضى وكذلك قوله تعالى
وسيق الذين كفروا وقوله وسيق الذين اتقوا وغيرها وقوله الا ترى ان الامر
بجعل سعد سعيدا بقوله فيكون حقا لازما له بحيث ان الامر بجعل سعيد لازمه
ايتمر اي الايتمار حكم لفعل الامر فيثبت الايتمار عند ثبوت الامر كاحكام سائر
العلل لا يتصور حكم العلة الا واجبا بالعلة تراخى عنها بمانع ام اتصل بها
كما في التقويم اونقول وكان من حق الامر ان يوجد المامور به ضرورة وجود
الامر لانه فعل متعد ولا يوجد الفعل المتعدي الا والمفعول موجود كالكسر
مع الانكسار فان الانكسار بمنزلة المفعول له لانه اثر ذلك الفعل وهذا في الفعل
المتعدي المضاف الى المفعول بانه محقق حتى لا يوجد الفعل الا والمفعول موجود
كما تقول الله تعالى خالق العالم اذا اتصل اثر الخلق بالعالم ولا نقول الله تعالى خالق
العالم في الازل لان ذلك يؤدي الى قدم العالم بل نقول الله خالق في الازل من غير اضافة
وفي الاضافة الى اتصل وجود المخلوق منها فكذا فيما نحن فيه نقول الله في الازل آمر
ناه ولا نقول في الازل آمر زيد وناهيه لانه لم يكن زيد فيه وانما نقول
امر زيد اذا اتصل اثر الامر بزيد واذا ثبت هذا فنقول كلامنا في الامر وامر
المضاف الى المامور تركا فانا نتكلم في الاوامر الواردة في القران المفردة علينا
وما هي الا مضافة الينا فاذن وجود الاوامر الا والمامور به موجود لا تنعدم لازمه

٤٥

ايتمر لكن لو قلنا على وفاق ما ذكرناه من الفعل المتعدي ومطاوعه يلزم الجبر
ويذهب من الاستعباد والاختيار فالجبر منتف بالضرورة والاستعباد واقع بالعلم
القطعي ومن الاختيار لنا ثابت ضرورة ولما كان كذلك اقيم الوجوب على مقام
وجود المامور به لئلا يلزم الجبر ويتعطل الفعل المتعدي المضاف الينا قضية
الامر لغة اذ لا يثبت الا ما لا امتثال له الا امتثال وهو الايتمار لازم الامر كالانكسار
لازم الكسر فكما لا وجود للكسر بدون الانكسار فكذلك لا وجود للامر بدون الايتمار
لغة فان قيل لا نسلم ان الايتمار لازم الامر خاصة كالانكسار للكسر بل له لازم آخر
ايضا وهو العصيان الا ترى انه كما يصح ان يقال امرته فائتمر كذلك يصح ان يقال
امرته فعصى علم بهذا ان الايتمار ليس نظير الانكسار لغة في خصوصية اللزوم
قلنا بل هذا اي الانكسار والايتمار نظيران لغة في خصوصية اللزوم لفعليهما المتعدي
الا انه صح ايضا امرته فعصى لضرورة بقاء اختيار المكلف اي ان صحة ذلك
انما ثبتت من قبل بقاء اختيار المامور ولو لم يكن الاختيار لوجد الايتمار ضرورة
وجود الامر كوجود الانكسار ضرورة وجود الكسر وهذا لان لازم المشتق منه
الايتمار لا العصيان فكان الايتمار نظير الانكسار لا العصيان فلذلك كان الحاق الايتمار
بالانكسار اولى من الحاق العصيان بالانكسار وهذا واضح بحمد الله تعالى وان كان
ضروريا اي وان كان الايتمار ضروريا وهذا ليس بتناقض لان المراد به ان هذا
الوصف اختياري والعبد في كون هذا الفعل اختياريا له مضطر لانه لا يمكن ان
يجعله غير اختياري لان الحيوان في كونه مختارا مضطر لانه ليس في يده دفع الاختيار
عن نفسه فكان مضطرا فيه الا ان اختيار احد الضدين على الاخر نوع تصرف
واختيار منه فينتفي به الجبر فينتقل حكم الوجوب الى حكم الامر وهو وجود الايتمار لغة
على ما بينا الى الوجوب لا ان الحكم شيء آخر والوجود شيء آخر بل هو هو كقولنا
علم الطب اي علم هو الطب يعني فينتقل حكم وجود الايتمار الى الوجوب لا الى شيء آخر
لان الوجوب يقتضي الوجود في الغالب لان المعقول والديانة يحملانه لان العقل
لا يجوز الوقوع في العقوبة بخلاف الندب والاباحة لانهما لا يقتضيان الى الوجود

على ذلكم ص

انتفاء الوجوب لو وجد التوقف في حكم الامر لوجد في النهي لان التوقف في الامر لكونه
مستعملا لمعان مختلفة على ما ذكر في اول هذا الباب وهذا المعنى موجود في النهي لان النهي
استعمل ايضا لمعان مختلفة منها نهي تحريم وهو الظاهر كما في قوله تعالى ولا تقربوا وقوله م
الزنا ولا تاكلوا الربوا ونهي تنزيه كما في قوله تعالى ولا تمنن تستكثر ونهي كراهة كالنهي عن
الصلوة في الارض المغصوبة ونهي شفقة كالنهي عن المشي في نعل واحد واتخاذ الدواب
كراسي وكالاستنجاء على الجدار ونهي تاديب كالنهي عن الاستحاء في الحوض الذي يشرب منه
فيصير حكمهما بالتوقف واحدا وهو باطل اذ حكم احد الضدين خلاف حكم الضد الآخر
فان قلت قوله ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجد في النهي فيصير حكمهما واحدا هذا
غير مسلم لان المفارقة بين التوقف في الامر وبين التوقف في النهي ثابتة فكيف
يصير حكمهما واحدا وهذا لانه لو توقف في النهي حصل به المقصود وهو الانتهاء
ولا يحصل المقصود بالتوقف في الامر فعلم بهذا ان المفارقة بين التوقفين ثابتة
في هذا التوقف يؤدي الى هذا وهذا لا وجه له وقد كان الاستاذ
الكبير مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله يقول في هذا المقام اما الشخص
الذي كنت امس بلا شك ولا شبهة وان كان في قدرة الله تعالى اعدامي
وخلق مثلي بعيني وبيني ومع ذلك لا يشك احد في كوني انا ذلك الشخص
الموجود في الامس وكذلك قولهم جاءني زيد ورأيت فلانا وكلمت فلانا يفهم
منه ما وضع هذه الالفاظ له وان كان يحتمل غيره لكنه اذا لم ينشأ
عن دليل لم يعتبر وكذلك العقلاء لا يحترزون عن الجلوس تحت السقف
فكيف يثبت اتحاد حكمهما مع وجود مثل هذه المفارقة التي هي بين النهي والامر
قلت لا يحصل المقصود بالتوقف في الانتهاء ايضا وهذا لان المقصود انما
يحصل اذا توقف على الوجه الذي نهي عنه لا على خلافه بيان ذلك ان احدا لو لم ياكل
الربوا لكن اعتقد اباحته صار كافرا وان امتنع عن اكله لما انه لم ينته على الوجه
الذي عناه الشارع فان هذا النهي يقتضي وجوب الانتهاء فعلا واعتقادا وهو

لم ينته كذلك علم بهذا انه لم يحصل المقصود بالتوقف في النهي ايضا كما لا يحصل في الامر م
بالتوقف في الامر فان قلت لو ثبت ان النهي صيرورة حكمهما واحدا سبب
اتحاد التوقف لوجب ان يكون صيرورة حكمهما واحدا ايضا سبب اتحاد الوجوب
لانا اجمعنا واتفقنا على ان حكم كل واحد منهما الوجوب غير ان في الامر وجوب
الايتمار وفي النهي وجوب الانتهاء وبهذا لا يتغير الفرق لان مثل هذا ايضا
موجود في التوقف لان التوقف في الامر توقف الايتمار وفي النهي توقف الانتهاء
قلت ليس كذلك لانا نقول في الامر وجوب الايتمار الذي هو مقتضى وجود الفعل
وفي النهي وجوب الانتهاء الذي هو مقتضى عدم الفعل فكيف يكون المقتضي
للوجود مع المقتضي للعدم بابا واحدا وهما على طرفي نقيض واما التوقف
الذي قلت فهو عبارة عن عدم الفعل فهو شامل للتوقف في الايتمار والانتهاء
فكان التوقف فيهما جميعا شيئا واحدا فصح قوله فيصير حكمهما واحدا فيبطل فيبطل م
الحقائق كلها لانا لو اعتبرنا ما قاله الواقفية ادى ذلك الى النصوص واحكام
الشرع بيانه هو ان من النصوص ما يحتمل النسخ والخصوص والمجاز فلو
اعتبرنا وصف الاحتمال في حق ايجاب التوقف يؤدي الى هذا وهذا لا وجه
له وقد كان الاستاذ الكبير مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله يقول في هذا
المقام اما الشخص الذي كنت امس بلا شك ولا شبهة وان كان في قدرة الله تعالى
اعدامي وخلق مثلي بعيني وبيني ومع ذلك لا يشك احد في كوني انا ذلك
الشخص الموجود في الامس وكذلك قولهم جاءني زيد ورأيت فلانا وكلمت
فلانا يفهم منه ما وضع هذه الالفاظ له وان كان يحتمل غيره لكنه
اذا لم ينشأ عن دليل لم يعتبر وكذلك العقلاء لا يحترزون عن الجلوس
تحت السقف واحتمال السقوط ثابت الا انه اذا لم ينشأ عن دليل
لا يعتبر وكذلك قوله تعالى واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت

واسماعيل وغير ذلك من الآيات يعلم يقينا أن رافع القواعد ابراهيم
واسماعيل فلو اعتبر مجرد الاحتمال لوجب التوقف في الكل وذلك
باطل بالاتفاق الامدي انا لم ندع أن الامر محكم في موجبه الذي هو
الوجوب بل هو حقيقة في موجبه هذا يحتمل غيره فيقولنا هذا وقيدنا
موجبه الاحتمال حتى لم نقل انه محكم لأن اسم الحقيقة لا تتردد بين
النفي والاثبات يعني ليس مما لا ينفى عنه ما وضع له مرة ويثبت أخرى
بل يثبت أبدا لما وضع له يعني لا يسقط عن المسمى أبدا كاسم الأسد لا ينفى
عن الهيكل المخصوص أبدا وغير متردد بين النفي والاثبات بخلاف الأسد
إذا قيل للانسان الشجاع يثبت مرة بطريق المجاز وينفى عنه مرة بطريق
الحقيقة أسد لا بأصله يعني أن مطلق الأمر للوجوب في الأصل وكذلك
صيغته أيضا مستعملة في الإيجاب كما ذكرنا إنه لا قصور في الصيغة فيتناول
أعلى ما يحتمله من طلب الفعل وهو الوجوب ومنهم من قال بالندب بتطير الأمر
بعد الحظر قوله تعالى وذروا البيع ثم قال فإذا قضيت الصلاة فانتشروا
في الأرض وابتغوا من فضل الله يبتل ابتغاء فضل الله طلب الرزق لكن
ذلك عندنا بقوله تعالى قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح أي وصيد
ما علمتم لأن الاباحة ثبتت بقوله فاصطادوا ابتداء لوروده تعالى
بعد الحظر الا ترى أن الأمر بقتل المرتد والأمر بالرجم والأمر
بقتل قاطع الطريق جاءت بعد الحظر وهي للإيجاب في قوله تعالى
فاصطادوا وقام الدليل على أنه ليس للإيجاب وهو الإجماع ومن
حيث العقل أيضا وهو أن الاصطياد شرع حقا للعبد فلو وجب
عليه لصار حقا عليه فيعود الأمر على موضوعه بالنقض وذلك باطل
ومن هذا الأصل الاختلاف في الموجب يعني أن لفظ الأمر خاص وله موجب
خاص ثم اختلفوا بعد ذلك أن موجبه على الخصوص أو على العموم باب

بيان لفظ الامر موجبه خاص لا العام

موجب الامر في معنى العموم والتكرار والفرق بين العموم والتكرار
هو في قوله طلقي امرأتي فان العموم في ذلك أن يطلقها ثلاث تطليقات
بدفعة واحدة لأن العموم عبارة عن الشمول والشمول فيه هو أن تطلق
ثلاث تطليقات بدفعة والتكرار هو أن يطلقها واحدة بعد واحدة قال
بعضهم صيغة الأمر توجب العموم والتكرار وقال بعضهم لا بل تحتمله
والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب أصل موضوع الكلام حتى
يراد ذلك من غير قرينة والمحتمل لا يراد به من غير قرينة كما في قولهم
جاءني زيد فموجبه مجيء زيد ومحتمله مجيء خبره أو نائبه أو غلامه
وذلك انما يثبت عند قرينة دالة عليه وهي أن يكون ذلك عند شهرة مجيء
خبره أو نائبه وكذلك جميع أسماء الحقائق فما وضع له الألفاظ موجبها
وما أريد من المجاز فهو محتمل ويحتاج الى قرينة دالة عليه الا اذا
صارت الحقيقة مهجورة بحيث تصير الحقيقة بمنزلة المجاز والمجاز
بمنزلة الحقيقة يعني لا يفهم من ذلك اللفظ حقيقته الا بالقرينة وعند
الشافعي يحتمل الثلاث والمثنى حتى أن الثلاث والمثنى تقع بالنية والاحتجاج
في وقوع الواحدة الى النية لكون الواحدة موجبه والمثنى والثلاث
محتمله أن لفظ الأمر مختصر من طلب الفعل بالمصدر لأن معنى قوله
طلقي فيسكن افعلي فعل التطليق على تفسير اسم الفعل أي المصدر اطلاق
اسم الفعل على المصدر جائز كما ذكره في المعتصر بقوله وثمها سماه الفعل أي سمى سيبويه
المصدر الفعل فوجب القول بعمومه كسائر ألفاظ العموم يعني أن ارادة التكرار في الأمر
بمنزلة ارادة العموم من اللفظ العام فكما أن موجب العام العموم حتى يقوم الدليل على
الخصوص فكذلك ههنا موجب الأمر التكرار حتى يقوم الدليل على أن المراد به
المرة لا التكرار واعتبروا أيضا الأمر بالنهي فكما أن النهي يوجب اعدام المنهي عنه
عاما فكذلك الأمر يوجب ايجاده عاما حتى يقوم دليل الخصوص وذلك لو حسن

التكرار وجه قول الشافعي ما ذكرنا وهو قوله ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل
بالمصدر وغيره ان المصدر اسم نكرة في موضع الاثبات فاوجب الخصوص على
احتمال العموم فالخصوص باعتبار انه اسم نكرة في موضع الاثبات واحتمال العموم
باعتبار ان المصدر اسم لجنس الفعل فيصلح ان يكون اسم الجنس متناولا لانواعه
ثم وقوعه نكرة في موضع الاثبات غير مانع لاحتماله العموم والتكرار الا ترى الى
قوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا فقد وصف الثبور بالكثرة مع انه وقع نكرة في
موضع الاثبات علم ان المصدر محتمل للكثرة والتكرار وان كان في موضع الاثبات
وهو نكرة باعتبار انه مصدر الا ترى انك لو قلت رايت رجلا كثيرا لا يصح وانما
صح ههنا باعتبار انه مصدر وهو محتمل للتكرار والعموم ثم انا جعلنا الواحد
موجبا والزايد عليه محتملا لان الامر لطلب الفعل وطلب الفعل يفتقر الى واحد
بحيث لا يتحقق ولا يوجد بدونه فكان الواحد هو المتيقن من كل وجه فلذلك كان هو
اولى بكونه موجبا واما ما زاد عليه فصالح لان يكون مرادا باعتبار ان المصدر
اسم لجنس الفعل ولكن غير مفتقر اليه في وجود الفعل فلذلك كان هو اولى لان
يكون محتملا وحاصله ان الشافعي رحمه الله يحتج بما احتج به الاولون ولكن
على وجه يتبين به الفرق بين الامر والنهي ويثبت به الاحتمال دون الايجاب وذكر ان
قوله افعل يقتضي مصدرا على سبيل التنكير اي افعل فعلا وكذلك في طلق اي طلق
طلاقا فاقتضاؤه المصدر فلان الفعل مركب من الزمان والمصدر ولان كل فعل
مشتق من مصدره فلا بد من ارادة المشتق منه عند ذكر المشتق واما اقتضاؤه
التنكير فلان ثبوته بطريق الحاجة الى تصحيح الكلام وبالمنكر يحصل هذا المقصود
فاثبتناه لكونه متيقنا لان النكرة في موضع الاثبات تخص على الواحد كما في قوله تعالى
فتحرير رقبة لكن احتمال العدد والتكرار باق بدليل استقامة قران العدد
والتكرار به على وجه التفسير في قوله طلق نفسك ثنتين او ثلاثا فلو لم يكن
اللفظ محتملا للعدد لما استقام تفسيره به بخلاف النهي فان صيغة النهي

عن الفعل تقتضي ايضا مصدرا على سبيل التنكير اي لا تفعل فعلا ولكن
النكرة في النفي تعم فلذلك كان العموم في موضع النهي موجبا وفي الامر محتملا
ووجه القول الثالث الاستدلال بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة اما الكتاب
فما ذكر في الكتاب واما السنة فمثل قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل وكذلك
قوله عليه السلام انما الوضوء على من نام مضطجعا قال الامام المحقق شمس الائمة
السرخسي رحمه الله والصحيح عندي ان هذا ليس بمذهب علمائنا فان من قال لامرأته
اذا دخلت الدار ثم لم تطلق بهذا اللفظ الا مرة وان تكرر منها الدخول ولم تطلق — فانت طالق صح
الا واحدة وان نوى اكثر من ذلك وهذا لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط
وهذه الصيغة لا تحتمل العدد والتكرار عند التنجيز فكذلك عند التعليق بالشرط
اذا وجد الشرط واما ما يحكى هذا الكلام عن الشافعي فانه اوجب التيمم لكل صلوة و
واستدل بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الى قوله فتيمموا وقال ظاهر هذا
الشرط يوجب الطهارة عند القيام الى كل صلوة غير ان النبي عليه السلام لما صلى
صلوات بوضوء واحد ترك هذا في الطهارة بالماء لقيام الدليل وبقي حكم التيمم على ما
اقتضاه اصل الكلام وهذا سهو والمراد بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
اي وانتم محدثون عليه اتفق اهل التفسير وباعتبار اضمار هذا السبب يستوي
حكم الطهارة بالماء والتيمم وهذا الجواب عما يستدلون به من العبادات و
العقوبات فان تكررها ليس بصيغة الامر ولا بتكرار الشرط بل بتجدد — مطلقا صح
السبب الذي جعله الشرع سببا موجبا له ففي قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس امر بالاداء وبيان للسبب الموجب وهو دلوك الشمس فقد جعل الشرع
ذلك الوقت سببا موجبا للصلوة اظهارا لفضيلة ذلك الوقت بمنزلة
قول القائل اد الثمن للشراء والنفقة للنكاح ففهم الامر بالاداء والاشارة
الى السبب الموجب لما طولب باداية فعلم بهذا كله ان تكرر وجوب الصلوة بسبب

التكرار سببها لا باعتبار ان الامر او التعليق بالشرط يقتضي التكرار ولو
لم يحتمل اللفظ لما اشكل عليه يعني لو لم يكن الموجب هو التكرار لما اشكل عليه
لان المفهوم من الالفاظ موجباتها خصوصا عند قيام الدليل على ان التكرار غير مراد
لان فيه حرجا عظيما وانما اشكل عليه لكونه موجبا له فسال كي يتضح من الامر
عليه لاحتمال ان الموجب ليس بمراد وعن هذا اخرج الجواب عما يقال من ان كان
اللفظ يوجب التكرار لما اشكل عليه وهو من اهل اللسان قلنا انما سال ليعرف
ان الموجب مراد اذ ان غير موجبه مراد لعارض لان فيه حرجا فلهذا سال
لا ان يكون موجبه غير هذا فان قيل ما فائدة اعادة هذا الاحتجاج بحديث
الاقرع من جانبين بعدما اقام الدليل على مدعى كل واحد من الفرق الثلاث قلنا
هذا احتجاج للفرق الثلاث علينا فانا ننكر احتمال التكرار والفرق كلهم قايلون
بالاحتمال فان الذي يدعي الوجوب يدعي الاحتمال لا محالة والذي يدعي الوجوب
في المعلق بالشرط يدعي الاحتمال ايضا واما من يقول بالاحتمال صريحا فقام
الدليل للكل على زعمهم على ابطال مذهبنا وهو انه غير محتمل وان لم يكن دليلا
للكل على اثبات مذهبهم فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يكون الاستدلال بحديث
الاقرع في وجه قول الشافعي لان الاستدلال الثاني به عين الاستدلال الاول لانه
في كلا الموضعين يستدل به على ان التكرار محتمل من الامر قلنا لا كذلك لان الاستدلال
الاول غير الاستدلال الثاني فان الشافعي ثمة استدل به على ان الامر غير موجب
للتكرار فانه لو كان موجبا له لما سال عنه وفي الثاني احتج كلهم به على اثبات
الاحتمال لجواز ان يكون الشيء غير موجب للتكرار وغير محتمل له ايضا كما هو مذهبنا
فلو كان احتاج ايضا الى اثبات انه محتمل للتكرار وان لم يكن موجبا له وهما اسمان
فرد اراد الطلاق والتطليق وبين الفرد والعدد تناف لان العدد مركب
من فردين او افراد والفرد غير مركب فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد لم يحتمل
الفرد معنى العدد لان احد الضدين لا يتناول الضد الآخر في الاحتمال والبعض منه
الذي

بحث الافتراق بين المذاهب

هو
دليل علماء الاسلام على مذهبنا

لما كان هو فردا حقيقة وحكما صح

الذي هو اقله فرد حقيقة وحكما اوقع امره على الواحد بدون النية واما اذا كان
فردا حكما انما تقع امره على الثلاث عند النية لقصوره في وصف الفردية عن الاول
من حيث الحقيقة الا ان كل ذلك اذا عدد ذات الاجناس اي من التصرفات الشرعية نحو
النكاح والطلاق والعتاق والوكالة والمضاربة وغيرها تقع الطلاق بمجموعه بمقابلة
تلك الافراد في غير الاجناس فلا تكرار الطلاق باجزائه واحدا فاما ما بين الاثنين والثلاث
عدد محض ليس بفرد حقيقة ولا حكما فلذلك لم تعمل نية الثنتين اصلا في الامر بالطلاق
لان الثنتين من الطلاق ليس بفرد حقيقة ولا حكما فلم يكن ذلك من محتملات الكلام اصلا فلم تعمل
النية وكذلك سائر اسماء الاجناس اذا كان يتنوع افراده كالماء والطعام اذا حلف
لا يشرب ماء او لا ياكل طعاما او دلالة كما في قوله والله لا يتزوج النساء انه
يقع على الاقل ويحتمل الكل فاما قدر من الاقدار المتخللة كمن او منين من الماء
او الطعام اذا نوى ذلك لم تعمل نيته لخلو المنوي عن صفة الفردية صورة ومعنى
فلا تعمل النية لان النية وضعت لتعيين بعض ما احتمله اللفظ فلما لم يحتمله
لفظه ذلك لم تعمل نيته وقوله وبني ادم في انتفاء الجنسية بمنزلة العبيد لان العبيد
محلى بالالف واللام التي هي للجنس ومن اضافه ههنا قائمة مقام الالف واللام لان
معنى قوله لا اكلم بني ادم ومعنى قوله لا اكلم الناس واحد ولا فرق بين احدهما لم يذكر
فيه الالف واللام لان الالف واللام مع الاضافة المعنوية تتعاقبان اذ ذلك يقع على
الاقل حتى انه يحنث بتزوج امراة واحدة وبشرى عبد واحد وفي طعام يحنث
باكل ادنى ما ينبئ له اسم الطعام ويحتمل الكل اي كل النساء في العالم وكل العبيد
في العالم وكل بني ادم وكل الثياب في العالم حتى اذا نوى الكل في يمينه لا يحنث ابدا لانه
لا يتصور تزوج جميع نساء العالم ولا شرى كل العبيد في العالم وكذلك لو قال ان
تزوجت النساء او اشتريت العبيد او كلمت النساء يحنث بالواحد عند الاطلاق
الا ان يكون المراد الجميع فحينئذ لا يحنث قط ويدين في القضاء لانه نوى حقيقة
كلامه كذا ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه في فصل الفاظ العموم

فان قلت ففي قوله إن تزوجت النساء او إن اشتريت العبيد او ان كلمت الناس
او لا اشرب ماءً او الماء ينبغي ان لا ينعقد يمينه عند ارادته الجميع على قول ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله كما في مسألة الكوز وهي قوله إن لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز
اليوم فامرأته طالق وليس في الكوز ماء لم يحنث لان من شرط انعقاد اليمين
وبقائها التصور لان اليمين انما تنعقد للبر فلا بد من تصور البر ليمكن ايجابه
وشرب الماء المعدوم غير متصور فلذلك لم ينعقد اليمين وكذلك ههنا التزوج
جميع نساء العالم او اشتراء جميع عبيد العالم او شرب جميع المياه في العالم غير
متصور للواحد فينبغي ان لا ينعقد يمينه او ان يلغو ارادته الجميع لعدم
تصورها فيبقى يمينه هذه خالية عن النية وعند ذلك يقع على الواحد على ما
ذكرت قلت الجواب عنه من وجهين احدهما ان يمينه ههنا صادق في حقيقة كلامه والحقيقة
مهجورة بأن يراد بعد ذلك لم يعتبر التصور وعدم التصور بخلاف مسألة الكوز فان
يمينه هناك لم تنعقد في حقيقة كلامه لانه لا حقيقة لشرب الماء المعدوم فلغا كلامه
من الاصل والثاني ان لكلامه هنا محلا متصور البر وهو الجمع على الاقل فصح يمينه
لذلك لتصوره فبعد ذلك عند ارادته الجميع لا يلغى يمينه بعد صحتها ولانه لا يتوقف
الحكم بين ان يصح يمينه او لا يصح لان على تقدير الصحة لا يحنث ايضا لما ان يمينه الجميع
صادق في حقيقة كلامه فلا يحنث في يمينه لانه حيث لم يتزوج جميع نساء العالم ولم
يشتر جميع العبيد في العالم كما هو نيته واما في مسألة الكوز فليس ليمينه محل اخر
متصور الوجود حتى ينعقد يمينه باعتباره فلذلك لغت يمينه من الاصل ولم
تنعقد لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا يعني اجتمع ههنا شيئان
متعارضان صيغة الجمع وحرف العهد فباعتبار صيغة الجمع يلغى حرف العهد
لانه لا معهود في صيغ الجموع لان الجمع ما وضع لعدد معين بل هو شائع كاسم النكرة
وباعتبار الجنس يلغو اعتبار الجمع والاصل في التعارض الجمع ثم الترجيح ثم التهاتر وههنا
لا يمكن القول بالمخلص فوجب الجمع بينهما لان المصير الى الترجيح لوجدنا احدهما

لا محالة فكان الجمع اولى وبها قلنا جمع بينهما اي عمل بالدليلين لانا اذا حملناه للجنس
حصل العمل بحرف العهد لانه يتناول المعهود من ذلك الجنس بخلاف معنى الجمع فانه
لم يوجد جمع معهود من الجموع اولى من غيره فلذلك حملناه للجنس لان كل جنس
معهود وفيه معنى الجمع ايضا لان في الجنس افرادا اما تحقيقا واما تقديرا فكان
المصير الى الجنس اولى فان قلت لا نسلم ان جمعا من الجموع لم يوجد انه اولى من غيره
بل وجد وهو الثلاث بدليل وجوب الصرف اليه عند عراء لفظ الجمع عن حرف التعريف
فلما كان شاع اولوية الثلاث عن غيره كان هو اولى من غيره فيصلح هو ان يكون معهودا
في الجموع فيصرف اليه مع الالف واللام ايضا لكونه معهودا قلت لا كذلك فان عند ذلك
يلزم الغاء حرف التعريف لاستواء الحكم مع وجود حرف التعريف وعدمه حينئذ لان
تعيينه عند عدم حرف التعريف لا باعتبار ان ذلك الجمع اولى الجموع الذي لا يزاحمه غيره
فكان متيقنا فكان الصرف اليه باعتبار انه متيقن لا باعتبار انه معهود او نقول ان معنى
الجمع مراعى في الجنس من وجه وليس في الجمع معنى الجنس اصلا وذلك لان الجنس اذا
اريد به الكل كان معنى الجمع فيه موجودا او هو الثلاث فصاعدا فيصير معنى الجمع مراعى
من كل وجه واما اذا اريد به الجمع لا يراعى فيه معنى الجنس اصلا لان الجنس يتناول
الواحد ويحتمل الكل وهذا المعنى غير موجود في الجمع لانه لا يكون الواحد فيه مرادا بطريق
الاصالة فلا يكون معنى الجنس على هذا التقدير موجودا اصلا لان الموصوف لا يبقى موصوفا
بدون صفته وعن هذا اخرج الجواب لسؤال من سأل بقولهم فان قيل العمل بالجمع لو جب
العمل بالجنس ايضا من وجه وهو انه اذا اريد بالجمع الثلاث فصاعدا كان الجنس مرادا في
وهو الواحد مرادا قلنا ان الواحد لما لم يكن ههنا بطريق الاصالة صار كانه لم يرد
اصلا خصوصا على اصل ابي حنيفة رضي الله عنه وهو المذهب المنصور ان الرجل
اذا قال لامرأته طلقي نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلاثا لم تقع شيء عند ابي حنيفة رحمه الله
لهذا المعنى لانها اتت بغير ما فوض اليها قوله فكان الجنس اولى الى اخره
فان قيل يشكل على ذلك صرف الايام الى عشرة ايام عند ابي حنيفة رحمه الله

جمع معهود بل باعتبار ان ذلك الجمع صح

كانه مع

والى الايام الاسبوع عندنا فيمن حلف لا يكلمه الايام حيث لم ينصرف هناك الى الاجناس
بل الى المجموع على حسب ما اختلفوا فيه ثلث هو ادنى هذا الجمع كما ذكر في النهاية مشبعا فليطلب — فيوم
هناك وقوله فصار هذا وسائر اسماء الجنس سواء اي فصار هذا الجنس وهو صيغة
الجمع مع حرف الجنس الذي هو الالف واللام كالنساء والجنس الذي ليس على صيغة الجمع — من حابس
مع حرف الجنس كالمرأة سواء وانما اشكل على الاقرع لانه اعتبر ذلك بسائر العبادات
اي اعتبر الحج بالصوم والصلوة وغيرهما فاشكل عليه تكرار سائر العبادات متعلقة
باسباب تتكرر بتكررها فاشكل عليه ان الحج ملحق بسائر العبادات في تكرره
لتعلقه بما يتكرر وهو اشهر الحج ويجهل انه لا يتكرر لتعلقه بما لا يتكرر وهو البيت فاشكل
عليه لهذا المعنى لا ان الصيغة تحتمل التكرار وعلى هذا تخرج ان كل اسم فاعل دل
على المصدر لغة اي فيما اذا لم يكن لقبا للشخص فان هناك لا يدل اسم الفاعل على
المصدر لغة ثم اذا دل على المصدر لغة والمصدر اسم جنس يتناول الواحد ويحتمل
الكل كما في سائر الاجناس والكل ههنا اي في قوله تعالى والسارق والسارقة غير
مراد بالاجماع فصار الواحد مرادا الا ان ما بين الواحد والكل عدد محض واللفظ
لا يحتمل العدد المحض لما بينا من التنافي واذ صار المراد السرقة الواحدة بهذه
الاية من كل سارق فلا يجوز ان يحتمل اليد اليسرى بالسرقة الثالثة لان المراد — براديم
بالايدي الايمان يؤيده قراءة من قرا فاقطعوا ايمانهما فورودها على صيغة
الجمع من قبيل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فان قيل هذا الاصل الذي اصلتموه
في قوله تعالى السارق والسارقة منقوض في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما فان كل الزنا غير مراد بالاجماع فكان الواحد مرادا فيجب
ان لا يكون ما بين الكل والواحد مرادا لما ان اسم الفاعل يدل على المصدر
وهو اسم جنس فلا يتناول العدد ومع ذلك يجب على كل واحد منهما جلد بعدد ما
يوجد قلنا ليس هذا من قبيل انتصار الجنس للعدد بل هو من قبيل تكرر
الحكم من تكرر السبب عند قبول المحل التكرار لانه لما وجد زنا من محصن

فجلد ثم لو زنى تجدد السبب فيجلد ايضا لتجدد السبب واحتمال المحل ذلك الحكم
حلا والسرقة فان المراد من الايدي الايمان وليس لكل واحد من الاشخاص الا يمين
واحدة فلما قطعت في المرة الاولى لم يبق المحل فلم يكن العدد مرادا اصلا الا الزاني
اذا كان محصنا فرجم لم يكن التكرار محلا فلذلك قلت وبهذا التقرير الذي ذكرت
من ان المراد من الايدي الايمان وليس لكل واحد من الاشخاص الا يمين واحدة فتعدد لكن
لم يبق المحل يعني ان لا يجب على السارق شيء في المرة الثالثة سوى التعزير وليس كذلك
بل تقطع رجله اليسرى في المرة الثانية بالاجماع قلت ذلك بالاجماع الذي ذكرته وهذا
لان من قضيته الدليل الظاهر ان لا يقطع في الثانية شيء من السارق كما قلنا انه لا يجب
في الثالثة عليه شيء سوى التعزير والحبس ولكن ترك الدليل الظاهر بالاجماع ولا يكون
التمسك في حق قطع اليد اليسرى في الثالثة بظاهر اسم الايدي بقوله تعالى فاقطعوا ايديهما
كما هو قول الشافعي لان في المرة الثانية لا تقطع اليد اليسرى بالاجماع ومع بقاء المنصوص
لا يجوز العدول عنه الى غيره فلو كان النص متناولا لليد اليسرى لما جاز قطع الرجل
مع بقاء اليد فعلم بهذا ان المراد من الايدي الايمان لا اليد اليمنى مع اليد اليسرى
الى هذا اشار في المبسوط وموجب الامر على ما فسرنا وهو الوجوب يتنوع نوعين
احدهما في صفة قائمة في الموجب والثاني في صفة قائمة في غير الموجب ثم الاول يتنوع
الى نوعين اداء وقضاء وهذه صفة راجعة الى نفس الموجب وذكر الثاني يتنوع
الصلاة مؤقتة وغير مؤقتة باب [illegible] يليق ببيان صفة حكم الامر فالاداء على
ثلثة انواع لوجه الانحصار ظاهر لان الاداء لا يخلو اما ان كان كاملا او قاصرا او مختلطا
وقوله اداء محض احتراز عن اداء فيه شائبة القضاء كما في اللاحق في قوله كاملا
احتراز عن اداء المنفرد لان الاداء الكامل هو الاداء بالجماعة وقد مر ذلك في الاداء
قسم اخر وهو النفل حتى يصح ان يقال ادى النفل وكان النفل داخلا في قسم الاداء
وانما ذكر هذا الرد صورة تنصيص ترد على ما ذكره من حد الاداء ان الاداء اسم لتسليم
نفس الواجب بالامر بان يقال تنقض هذا بقولهم ادى النفل فان الاداء يستعمل في النفل

فقال في جوابه

مع انه ليس بنفس الواجب بالامر بل هو مثله وان سمي به لانه مأمور به لما ذكرنا ان حقيقة الامر في الايجاب
هذا قسم آخر فكان الاداء نوعا من الانواع الثلاثة على قسمين احدهما تسليم نفس الواجب
بالامر والثاني تسليم عين ما يؤدى اليه فلم يكن هذا نقضا بل كان هذا قسما آخر
غير القسم الاول فاحد القسمين لا يكون نقضا للقسم الآخر واما القضاء فلا يحتمل
هذا الوصف يعني لا يتحمل النفل وصف القضاء ولا يدخل القضاء في النفل لان القضاء
يعتمد وجوب الاداء والنفل ليس بواجب بالاجماع فاما اذا شرع في النفل ثم قطع
يجب القضاء لان ذلك مثل ما وجب اداؤه بالشروع وقوله قال الله تعالى ان الله
يامركم ان تؤدوا الامانات هذا يتصل بقوله والاداء اسم لتسليم نفس الواجب
بالامر لبيان ان الذي ذكرته من تفسير الاداء انه اسم لتسليم نفس الواجب صحيح
تؤيده قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات فان اداء الامانة لا يتبع الا
على عين الشيء ونفسه لا على مثله فلذلك استعمل لفظ الاداء في حق الامانة وبهذا ذكر
الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله هذه الآية متصلا بما ذكره من تفسير الاداء
وذكر في التقويم وانه في تسليم اعيانها الى اربابها والقضاء في الامانات ثم لما
ادى الواجب في وقته من الصلوة والصوم سمي اداء فاعطي للواجب الذي في ذمة
المكلف حكم العين كما في اداء عين الامانة اما لانه ليس في وسع المكلف عند شدة
رعايته في تسليم عين الواجب الا هذا فلما اداه في وقته كان مراعيا حقه
بالقصر رعايته في تسليم الواجب فكان اداء او لما سمى الله تعالى الذي اوجب
على العباد مبين امانة في قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض
والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان كان تسليمه
بشرط الرعاية الذي هو اداؤه في الوقت بمنزلة تسليم عين الامانة فكان اداء واذا
قصر في رعايته كمال التسليم حتى فات الوقت كان بمنزلة الخيانة في الامانة فكان
قضاء لانه اذا خان في الامانة يجب الضمان واداء الضمان انما يكون قضاء حقيقة
الاداء وقد تدخل احدى العبارتين في قسم العبارة الاخرى اما استعمال

تسليم عين وذلك قسم صحيح

لفظ القضاء في الاداء مجازا فلما فيه من اسقاط الواجب كما في قوله تعالى فاذا
قضيتم مناسككم واما استعمال لفظ الاداء في القضاء مجازا فلما فيه من التسليم
كما في قولهم ادى الدين اي قضى لان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فكان حقيقته
القضاء لا الاداء لان القضاء لفظ متسع بكسر السين لان له اتساعا لانه فراخ
ليس له صيغة اسم المفعول وانما قال انه متسع لانه يستعمل في معنى نفسه وفي معنى
الاداء استعمالا غالبا كما في قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم مناسككم وكذلك
في قوله فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وكذلك قوله عليه السلام وما فاتكم فاقضوا
فالمراد منهما الاداء فعلم بهذا ان القضاء لفظ متسع يستعمل في معنى الاداء استعمالا
ظاهرا واما ذكر لفظ الاتساع ههنا لمقابلة ما ذكر من لفظ الاداء فان في استعمال الاداء
مكان القضاء تضييقا حتى لم يذكر ذلك في معنى القضاء الا عند قضاء الدين وعند ذكر
صريح الدين لا في غيره بخلاف لفظ القضاء فانه يستعمل في معنى الاداء استعمالا ظاهرا
وهذا لان معنى القضاء لغة الالزام والاتمام والاحكام والاسقاط وهذه المعاني موجودة
في الاداء فجاز استعمال القضاء في الاداء حتى يجوز الاداء بنية القضاء والقضاء ايضا
بنية الاداء لا يصح ذلك عليه ما ذكره محمد رحمه الله في رجل اشتبه عليه شهر رمضان
فتحرى شهرا وتجرده على انه رمضان فصامه ثم تبين بعد مضي ذلك
الشهر انه غير رمضان فان كان قبل رمضان لا يجوز لان الاداء قبل السبب لا يكون
وان كان بعد رمضان يكون هذا قضاء بنية الاداء وكذا في المبسوط وجوابه رحمه الله وقد
يستعمل الاداء في القضاء مقيدا حيث يصرح بالدين فيقال ادى ما عليه من الدين فاذا
قرنه بالدين علم ان المراد منه القضاء لضرورة ان اداء الدين حقيقة لا يتصور
لان الاداء اسم للتسليم نفس الواجب والدين وصف في الذمة يظهر اثره عند المطالبة وما
اداه المديون عين وليس بوصف فلم يكن ما سلمه عين ما هو في ذمته فعلم بهذا ان
الاداء الذي استعمل فيه لم يكن على حقيقته بل كان هو بمعنى القضاء الذي هو اسم لتسليم
مثل الواجب يعني ان المديون لما سلم الدراهم الى رب الدين وجب في ذمته دين للمديون

الثاني

بسبب احدى الدراهم من المديون ثم النفي ما في ذمة المديون الاول وما في ذمة المديون
وهو بيت الدين قصاصا بالعدم القايلة في الاحد ثم التسليم ثانيا فكان هو تسليم مثل
الواجب بهذا الطريق لا محالة فكان قضاء لحقيقته الا انه استعمل الاداء مجازا
لالتقائهما في معنى اسقاط الواجب لان كلا من الاداء والقضاء متضمن اسقاط
الواجب من الذمة وعن هذا قالوا ان اخر الدينين يكون قضاء عن الاول واما اذا
لم يصرح يعتبر ان الدين عند استعمال الاداء يحمل الاداء حينئذ على حقيقته وهي
تسليم نفس الواجب كما لو قيل ادى ما عليه من وجوب الصلوة والصوم يراد به انه
اداهما في وقتهما وكذلك في اداء الامانات والمغصوب يحمل الاداء على حقيقته الذنب
بالذو الاذو والاذي من يعن والعابر يتعد وبتعد مثال ادوت له واديت له
اي ختلته والاداء على فعال مصدر المستعمله لباب التفعيل وهو وارد فيه ورودا
ظاهرا كالكلام والسلام والبيان وهذا مثل يضرب في مقاساة المرء في الشيء ومعاناته
لرجاء نفع يعود اليه في عاقبته واصله الذنب يادو للغزال اي يختله ليأكله
وقوله انه يجب بنص مقصود اي بسبب مقصود عرفه النص
انه سبب له وقد اوقفنا تقرير هذه المسالة في الوافي لان القربة
عرفت قربة بوقتها فاذا فاتت عن وقتها لا تعرف لها مثل الا بالنص لان العقل
لا مدخل له في معرفة كيفيات العبادات وكمياتها والكلام في عبادة مؤقتة
وهي شرعت في هذا الوقت فادائها في هذا الوقت افضل من القضاء في غيره والضمان يعتمد
المماثلة وقد فاتت فلا يعرف لها مثل الا بالنص وبيانه ذلك اي وبيان ما ذكرنا من صورة المسانع فيه
وحاصله ذلك الذي ورد فيه القضاء من الصوم والصلوة بالنص وردنا قفا للقياس
ام مخالفا له بعقلنا لعامة وردنا فقاله فصح تعليله وتعديته حكمه الى ما لا نص فيه
من المنذورات المتعينة من الصوم والصلوة بالقياس وقال البعض لا يصح تعليله
لانه ورد النص فيما لا يدرك بالعقل فلذلك لم يكن بد من ورود النص مقصودا مات

هل جابر له قضاء فورد النص بتجويز القضاء في الصوم المفروض والصلوة
المفروضة فلا نقاس عليهما غيرهما في جواز القضاء ولنا اخر وجب القضاء في هذا
في النص الى اخره يعني ان الاداء كان مستحقا عليه في الوقت بامره ومعلوم
ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا باسقاط من له الحق او بتسليم المستحق
عليه ولم يوجد واحد منهما فبقي عليه بعد خروج الوقت لان خروج الوقت لا يصلح
ان يكون مسقطا للاداء الواجب في الوقت لانه اذا خرج الوقت ولم يسلم بعد ترك
الامتثال وترك الامتثال لا يكون ان يكون مسقطا بل هو يتقرر عليه ما وجب عليه لانا
نعلم يقينا ان الوقت ليس هو المراد بل المراد هو العبادة ومعنيها العمل
خلاف هوى النفس لتعظيم امر الله تعالى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وانما يسقط
فضل الوقت باعتبار العجز عن تحصيل ذلك الوقت وما هو المقصود وهو العبادة مقدور
عليه له لكون النفل مشروعا له من جنسه فيبقى هو مطالبا بما فاته مما له فقام
ما عليه وهذا لان حقيقة الاداء تسليم حق الغير اليه وحقيقة القضاء تسليم
حقه الى صاحب الحق فيوجد هذا في حق النفل لانه قادر عليه فيطالب بصرف ماله الى ما
عليه فيسقط فضل بلا ضمان للعجز عنه ولا يسقط اصل الواجب قضاء للقدرة عليه
الا ترى ان الامر هكذا في حقوق العباد فان غصب المثلي لو جب المثل صورة ومعنى
فاذا عجز عن تسليم الصورة يسقط عنه ذلك للعجز بلا ضمان وجب عليه القيمة
وان لم تكن مثلا له من كل وجه لانه يجب عليه ما له القدرة عليه فلان لا يقدر ما لا يسقط عنه
هو عليه لعجزه في حقوق الله تعالى اولى الا ترى ان النسيان يصلح عذرا في حقوق
الله تعالى ولا يصلح عذرا في حقوق العباد فلما صلح العجز عن فضل الوصف عذرا
في حقوق العباد اولى ان يصلح عذرا في حقوق الله تعالى لانه اكرم وارحم وقوله
وقال عامتهم يجب بذلك السبب الذي يوجب الاداء فان قيل وجب القضاء
في الصوم والصلوة بالنص فكان وجوب القضاء مضافا الى النص ثم كيف يستقيم قولكم
يجب القضاء بالسبب الذي وجب الاداء قلنا النص الموجب للقضاء يقرر ما قلنا

لانه تبين انه لم يسقط ما عليه بسبب خروج الوقت حتى وجب القضاء فكان النص مثبتا
وجوب المطالبة واضافة وجوب المطالبة الى النص لا تقدح فيما قلنا الا ترى انه يجب
على المشتري الثمن في الذمة بالشرى ثم يجوز ان يطالب باداء ما عليه بالسبب السابق
وهو الشرى فكذا ههنا يجوز ان يجب القضاء بالسبب السابق وهو السبب الذي
اوجب الاداء ثم يطالب بذلك بالامر الموجب للقضاء او نقول يضاف وجوب
القضاء الى النص الموجب للقضاء لكونه متيقنا وما ذكرنا معقول يضاف اليه
عند عدم النص كما في اضافة المعنى المؤثر للحكم ان الحكم يضاف الى النص وعند عدم
النص يضاف الى المعنى المؤثر قوله للعجز متصل بقوله وسقط وهذا اقيس
واشبه بمسائل اصحابنا رحمهم الله فانهم قالوا لو ان قوما فاتتهم صلوة من صلوات الليل
فقضوها بالنهار بالجماعة جهر امامهم بالقراءة بخلاف ما اذا قضى منفردا ولو فاتتهم
صلوة من صلوات النهار فقضوها بالليل لم يجهر امامهم بالقراءة ومن فاتته صلوة في السفر
فقضاها بعد الاقامة صلى ركعتين ولو فاتته حين كان مقيما فقضاها في السفر
صلى اربعا ففي هذه المسائل كلها اعتبر اصحابنا الصفة كانت حال بقاء الوقت وثبت
تلك الصفة وبقاؤها ثابت لا يفتقر الى دليل جديد ثم يضاف الى الموجب السابق
وقوله ولهذا قلنا في صلوة فاتت الى آخره ايضاح لقوله وسقط بفصل
الوقت للعجز وكذلك ههنا سقط التكبير من الصلوات التي فاتت عن ايام التشريق
للعجز عن الاتيان بالتكبير فان قيل ينبغي ان لا يسقط اصل التكبير عنه سرا لقدرته
عليه ويسقط وصف الجهر لعجزه عنه كما قلتم بوجوب قضاء الصلوات للقدرة عليها
وسقوط التكبير للعجز عنه قلنا لا يصح ذلك ايضا لان شرعية التكبير جهرا
في ادبار الصلوات في ايام التشريق مخصوصة بتلك الايام على مخالفة القياس
وهي الفصل بين السنة والفرض فالتكبير في صلوة الظهر والمغرب والعشاء مع الجهر به
والفصل بين الفرض والسنة غير مشروع وهو وان زاد على التكبير سرا لكن ليس هو

بزائد على الفصل بينهما شرعا فلذلك سقط التكبير عنه سرا وجهرا للعجز عنه
وكذلك في الفجر والعصر سقط التكبير عنه ايضا طردا للباب لئلا يتنوع الوصف بين
هيئة صلوة وصلوة في القضاء او لان فيه ترك سنة شرعية لانصراف الامام اذ
القضاء اسقاط الواجب بمثل من عنده فانه انما يأتي بشيء في القضاء بمثل ما هو فات عليه
نفلا قوله لانه لا تكبير عنده اي عند المفوت بطريق الجهر وقال الامام شمس الائمة
السرخسي رحمه الله لان الجهر بالتكبير دبر الصلوة غير مشروع للعبد في غير ايام
التكبير بل هو منهي عنه لكونه بدعة فبمضي الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط
واصل الصلوة مشروع له بعد ايام التكبير فيبقى الواجب باعتباره فان قلت
فعلى هذا ينبغي ان لا تقضى صلوة المغرب اذا فاتت عن وقتها لانه ليس عند المفوت
نفل بثلاث ركعات في القضاء انما ينعقد بصرف ما له الى ما عليه على ما ذكر في سقوط
تكبير التشريق اذا فات عن وقته بقوله لانه لا تكبير عنده قلت القياس يقتضي
ذلك لكن عموم قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
تناول صلوة المغرب كما تناول غيرها ولا مدخل للقياس عند ورود النص بخلافه
ولان الوتر نفل عندهما وهي مشروعة ثلاث ركعات وعند ابي حنيفة رضي الله عنه
وان كانت واجبة فآثار النفلية ظاهرة من وجوب القراءة في الركعات كلها و
وعدم استبدادها بوقت على حدة وعدم الاذان والاقامة فيها وكان الاحتياط
في القضاء لكون النفل ثلاث ركعات مشروعة في الجملة فان قلت ما وجه القضاء
بالجماعة اذا فاتت صلوة واحدة عن جماعة فقضوها بالنهار بالجماعة على ما
ذكرنا مع انه غير قادر على اداء النفل بالجماعة في النهار وكذلك سقوط القراءة
في الاخريين في قضاء ما فاته من فرائض ذات اربع مع انه ليس عند المفوت
اربع ركعات من نفل لا قراءة في الاخريين منه فلم يكن القضاء في هاتين المسألتين
صرف ما له الى ما عليه قلت وكلاهما كان لاعتبار رعاية وصف الاداء في القضاء
على ما ذكرنا فلما كانت الصلوة التي فاتت عن وقتها موصوفة بهاتين الصفتين في حال الاداء

قضاء صح

فيهما صح

بقيت كذلك في حال القضاء لأن القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الأداء ولأن
إطلاق قوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها
مقتضٍ رعاية هذين الوصفين في القضاء كما في حال الأداء فإن الضمير في
فليصلها راجع إلى الصلاة التي فوتها بجميع صفتها ومن صفتها الكاملة
في حال الأداء الجماعة وترك القراءة في الأخريين فكذا في حال القضاء ويتفرع
من هذا الأصل أي ويتفرع وجه التخريج من هذا الاختلاف والتفويت
سبب مطلق عن الوقت يعني هو سبب لوجوب القضاء من غير أن يتعين وقتًا
دون وقت فيجب عليه قضاء الاعتكاف بالصوم مطلقا عن الوقت ولو وجب ذلك
لا يتأدى في شهر رمضان كما إذا قال لله علي أن أعتكف شهرًا لا يجوز أن يعتكف في رمضان
وهو معنى قوله فصار كالنذر المطلق بالقياس على ما قلنا أي من أن القضاء يجب
بالسبب الذي يجب به الأداء لا بسبب آخر والذي قلناه قضاء الصلاة والصوم
ألا يرى أنه يجب بالفوات مرة بأن فات عنه الاعتكاف بسبب أنه لم يقدر على صوم رمضان
بسبب المرض أو السفر وبالتفويت أخرى بأن لم يعتكف ولم يصم من غير عذر به
وهذا استدلال على أن القضاء يجب بما وجب به الأداء حيث وجب القضاء فات أو فوت
إذ لو كان كما قالوا لا يجب القضاء بالفوات لأن الفوات لا يوجب الضمان إذا تعلق وجوب الضمان
بالتفويت كالعبد الجاني إذا مات لا يجب الضمان على المولى ولو هلك الخارج من الأرض العشرية
لا يجب العشر وكذلك الحال في الزكاة فعلم به أنه إنما يجب عند الفوات بالسبب الموجب للأداء
لا بالتفويت كما قالوا لأنه لو كان سبب الضمان هو التفويت لما وجب بالفوات لأنه لم يوجد
فعل منه حتى يوجب الضمان كما إذا فاتت الوديعة بدون تقصير المودع في الحفظ
وقد ساعدونا في وجوب القضاء عند الفوات فكان ذلك حجة عليهم وقوله للاعتكاف
أثر في إجابة بدون الواو على تقدير الصفة للنكرة وفي صومها أي يقتضي الاعتكاف
الواجب بالنذر صومًا موصوفًا بكون وجوبه بسبب الاعتكاف الواجب لا بسبب آخر
هذا هو الأصل ولكن ترك هذا الأصل فيمن نذر بالاعتكاف في شهر رمضان فصامه واعتكف

يجوز عن منذوره مع أن ذلك الصوم إنما وجب بسبب شهود شهر رمضان لا بسبب الاعتكاف
الواجب بالنذر فأجاب عنه وقال وإنما جاء هذا النقصان أي جواز الاعتكاف بدون صوم
واجب بالاعتكاف بعارض شرف الوقت يعني أن جواز الاعتكاف بهذه الصفة بعارض
شرف الوقت وهو اتصال الاعتكاف بشهر رمضان وله فضيلة على غيره من الشهور فكان
الاعتكاف فيه أولى من الاعتكاف في غيره على ما قال عليه السلام من تقرب فيه بخصلة من خصال
الخير كان كمن أدى فريضة فيما سواه ومن أدى فيه فريضة كان كمن أدى سبعين فريضة
فيما سواه فكان الاعتكاف فيه أفضل فاكتفي بصوم غير واجب به باعتبار هذه الفضيلة
يعني أن الاعتكاف لما أدي في رمضان حصل له زيادة شرف فانجبر بتلك الزيادة ما
كان له من النقصان في شرطه وهو عدم وجود الصوم القصدي أو نقول لصوم رمضان
فضل وشرف على سائر الصيامات فقام ذلك الصوم بسبب شرفه مقام الصوم القصدي
فاكتفي الاعتكاف الموجود في شهر رمضان بذلك الصوم لزيادة شرف ذلك الصوم فإن قلت
فعلى هذين الوجهين يلزم أن يجوز الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا في شهر رمضان لقيام
شرف ذلك الصوم مقام الصوم القصدي وهو لا يجوز بالاتفاق قلت لا يلزم لما أن الشرف الحاصل
من القصد يزداد أثره على الشرف الحاصل من المتصل وأجل خطره ألا أن النفل بتحريمة مبتدأة يرى ح
مقصودة أفضل وأكمل من نفل حصل في ضمن تحريمة الفرض حتى أن من صلى الظهر
إذا قعد في الرابعة ثم قام إلى الخامسة ساهيا وسجد ثم تذكر وضم إليها ركعة أخرى
وسجد للسهو لنقصان تمكن في النفل عند أبي يوسف رحمه الله لأنه دخل في النفل
لا على الوجه المسنون وهو التحريمة المبتدأة فإن قلت الأصل في الشرط أن يعتبر وجوده
لتحقق المشروط لا وجوده قصدا حتى أن من توضأ للتبرد أو للتعليم أو لمعنى من المعاني
يجوز به الصلاة وكذلك لو لبس الثوب ليستر عورته من الناس أو للحر أو للبرد يجوز
به صلاته والصوم شرط جواز الاعتكاف الواجب فلم اشترط في صوم الاعتكاف
وجوده لأجل الاعتكاف قصدا حتى لم يصح اعتكافه في شهر رمضان عن اعتكاف
أوجب على نفسه مطلقا لعدم صوم مقصود للاعتكاف قلت ذاك الأصل

مراد الم بذكر الشرط عبادة مقصودة في قوله ولو قال كذا في تلك السطور رد عن هذا في الوضوء م
اشتراط الشافعي رحمه الله النية باعتبار انه عبادة مقصودة عنده خلاف
سائر شروط الصلوة واما الصوم فانه ذكر من الاركان الخمسة في الدين
فلما كان شرطا له اي للاعتكاف بالدليل اشترط القصد فيه ايضا ليقع الفرق
بينه وبين سائر الشروط ولم تثبت القدرة اي على الاكتساب بشرف الوقت
فيسقط لكي يسقط وجوب القضاء في الرمضان الثاني للعجز لان ذلك
وقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت فيسقط وجوبه على ذلك الوجه لذلك لان الحيوة
والموت مما يتعارضان فيبطل نصاب القدرة كان ما قط حنيفة فان قيل
الموت موهوم والحيوة متحققة في الحال فكان القدرة ثابتة نظرا الى استصحاب
الحال قلنا العجز ثابت في الحال فلا يثبت له القدرة باستصحاب الحال ايضا
واذا فات شرف الوقت وتحقق العجز عن ادراكه بقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه
فيجب بالصوم القصدي فكان ذلك احوط الوجهين اي الوجه الذي قيل
بان القضاء يجب بالسبب الاول وجعله للاداء احوط من الوجه الذي قيل
بان القضاء يجب بسبب اخر وهو التفويت لانه لو اضيف الى السبب الاخر يلزم
ان لا قضاء عليه عند الفوات وما قلناه يوجب القضاء عند الفوات والتفويت
فكان ما قلناه احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل
السقوط لكن الزيادة الثابتة بسبب شرف الوقت يعني ان صوم رمضان افضل
من سائر الصيامات والاعتكاف فيه افضل من سائر الاعتكافات احتمل السقوط
فانه اذا مضى شهر رمضان ولم يصم ولم يعتكف يقضي اعتكافه بصوم قضاء
رمضان وهو جائز بالاجماع مع ان ذلك الصوم صوم ناقص بالنسبة الى صوم
رمضان اداء فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط
والعود الى الكمال اولى يعني ان النذر بالاعتكاف يوجب صوما مقصودا وانما
جاز في شهر رمضان مع انعدام الصوم القصدي وهو نقصان ورخصة لجوازه

باعتبار شرف الوقت فاذا صام ولم يعتكف يجب القضاء بالصوم القصدي وسقط
ذلك النقصان والرخصة ويعود الى الكمال كان اولى ان يجوز وهذا لان الموجب لوجوب
الصوم القصدي وهو الكمال كان موجودا ولكن لم يظهر للمانع فاذا زال المانع عمل
الموجب عمله وبيان الاولية ان هذا النقصان يعود الى الكمال والاول كمال يعود الى
النقصان فلما جاز عود العزيمة الى الرخصة لان يجوز عود الرخصة الى العزيمة
بالطريق الاولى فاذا عاد لم يتأد في الرمضان الثاني اي لما عاد الى الصوم القصدي
بسبب انه لم يعتكف في شهر رمضان وفات الاعتكاف عن وقته عاد الى الصوم القصدي
بعد ذلك لا يعود الى الصوم الضمني في الرمضان الثاني لانه لما فات عن وقته ثبت
في ذمته اعتكاف واجب مطلقا والاعتكاف الواجب مطلقا لا يؤدى في شهر رمضان
فكذا ههنا فكان هذا بمنزلة اضحية واجبة في ذمته اذا انتقلت الى الصدقة بعد فوت
وقتها لا تعود الى اراقة الدم بعود وقتها في القابل وعن هذا وقع الفرق بين هذا
وحق العبد فانه اذا غصب المثلي واستهلكه وجب عليه ضمان مثله صورة
ومعنى ثم اذا انقطع اوانه ينتقل الضمان من الصورة الى المعنى فيجب القيمة
ثم انه اذا لم يؤد القيمة حتى جاء اوانه عاد عليه ضمان مثله صورة ومعنى
لكون ضمان المثل صورة ومعنى هو الاصل هناك فلذلك لما قدر على الاصل بطل
حكم الخلف على ما هو الاصل واما ههنا فالامر بخلافه فان الصوم القصدي
هو الاصل فلما وجب الاعتكاف بالصوم القصدي لم يتحول الى الصوم الضمني الحكم م
بتحول الوقت والاداء في العبادات يكون في الموقتة في الوقت وقوله يكون
في الموقتة في الوقت خبر المبتدأ اي تحقق الاداء في العبادات الموقتة انما يكون
في الوقت لا في غير الوقت كالصلوة والصوم لانهما اذا اديتا في غير الوقت تكون
قضاء لا اداء واما في غير الموقتة كان اداء في جميع الوقت كالزكوة والكفارات
والحج فعلى هذا كان قوله ابدا خبر المبتدأ وهو قوله والاداء في غير الموقتة
والمحض منه اي الكامل من الاداء والدليل على ان المراد من المحض الكامل

ذكر القصور في مقابلته أي لا يرى أن الجهر عن المنفرد ساقط فوجه الاستدلال
بسقوط وجوب الجهر عن المنفرد على قصور صلوته هو أن الجهر لما وجب على الإمام
فيما يجهر كان هو من علامات الأداء الكامل وهو الجماعة وإذا سقط وجوب الجهر عن المنفرد
كانت علامة الكمال منه ساقطة فيستدل به على قصوره لذلك والدليل على كمال
صلوة الجماعة ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام أنه قال صلوة الجماعة
تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة أو نقول أن الجهر بالقراءة
عزيمة لأنه أمر أصلي لم يثبت بعارض عن دينا فالمصير إلى ترك العزيمة
مع كون العزيمة مشروعة كان نقصانا فهذا امود أي فالنظر إلى بقاء الوقت
إذا لم يتشبه القضاء لأنه يقضي ما فاته من صلوته مع الإمام ثم قوله ألا ترى
أنهم قالوا في مسافر إلى آخره إيضاح جانب القضاء وقوله ولو تكلم صلى أربعا
إيضاح جانب الأداء أو نوى الإقامة ومعه في غير مصره والوقت باق فإنه يصلي
ركعتين والأصل فيه أن نية اللاحق الإقامة وهو في قضاء ما عليه وقد فرغ الإمام
من صلوته ساقطة وإن كان الوقت باقيا لأنه فيما يتم مقتد بالإمام فنيته في
هذه الحالة كنية إمامه ونية إمامه الإقامة لا تلزمه إتمام هذه الصلوة بعد
بعد ما فرغ منها فكذا لكن نيته فإن قيل نية المقتدي معتبرة في حقه ما لم يخرج
من حرمة الصلوة وفي حق الإمام إنما لم تعتبر لخروجه عن حرمة الصلوة قلنا المقتدي
تبع فيجعل كالخارج من الصلوة حكما لخروج إمامه منها وكذلك لو دخل
مصره فإن دخول موضع الإقامة في الحكم سواء ونية المسبوق في قضاء ما عليه
الإقامة أو دخوله مصره يلزمه الإتمام لأن المسبوق فيما يقضي كالمنفرد
ونية المنفرد الإقامة معتبرة في صلوته في الوقت كذا في المبسوط وهذا الذي
ذكره في اللاحق مذهبنا وقال زفر تتغير صلوته بالمغير ما دام الوقت باقيا
لأن اللاحق أن يجعل مؤديا خلف الإمام ولا إمام بل هو قاض شيئا فاته مع
الإمام فجعلناه كأنه خلف الإمام تقديرا لا حقيقة لأن العزيمة في أن يؤدي

مع

ونية الإقامة صح

مع الإمام لأنه تحرم معه لكن الشرع جوز الأداء بعد فراغ الإمام إذا الحرى
تعذر وجعل أداءه في هذه الحالة كالأداء معه وهذا هو تفسير القضاء بأن يؤدي
شيئا بمثل ما وجب عليه قبل القضاء فصار اللاحق بمنزلة القاضي بهذا الطريق إلى
هذا أشار في مبسوط فخر الإسلام أن هذا مؤد أي اللاحق فإذا لم يتغير
الأداء أي صلوة إمامه بنية الإقامة لم يتغير القضاء أي صلوة اللاحق بعد فراغ
الإمام بنية الإقامة لأنه قد بطل معنى القضاء لأنه صار أداء أيضا فيتغير بالمغير
للتحرم شبهة القضاء بخلاف المسبوق والقضاء يعني أن المسبوق يؤدي أربع ركعات
إذا وجدت نية الإقامة أو دخول المصر منه سواء تكلم أو لم يتكلم وإنما قال أيضا
لأن اللاحق لما [illegible] ركعتاه إلى الأربع وإن لم يتكلم وقوله لما بينا يتصل
بقوله ولهذا قلنا في اللاحق إلى آخره أنه قاض أي أن اللاحق قاض وأما القضاء
فنوعان أي القضاء الحقيقي نوعان وأما القضاء الذي هو بمعنى الأداء فليس هو بقضاء
حقيقي فلم يتناوله التقسيم أما بمثل معقول فما ذكرنا أي قضاء الصلوة
بالصلوة والصوم بالصوم وفي حقوق العباد المال بالمال وأما بمثل غير معقول أي غير
مدرك بالعقل يعني لا ندرك بعقولنا لقصورها لا أن يكون هو خلاف
العقل في الواقع لأن العقل حجة من حجج الله تعالى على عباده كالسمعيات ومحال
أن يناقض حجة إذ هو من أمارات الجهل لكنا لا ندرك المماثلة بين الصوم والفدية
إذ الصوم تجويع النفس والفدية تشبيع الجائع وكذا بين النفقة فإنها مال
عين وبين أفعال الحج فإنها أعراض وصفات ونقول نعقل بينهما مماثلة يعلمها
الشارع حين أقام الفدية والنفقة مقام الصوم وأفعال الحج مثل الفدية
في الصوم فيرد ذلك في الحديث إضافة الله تعالى الصوم إلى نفسه حيث قال
الصوم لي ثم إذا عجز المكلف عن الصوم أوجب عليه الفدية نصف صاع من
بر وكذا ليس إن ما نعطيهم بمقابلة الصوم الذي قيمته نصف صاع من بر من
الثواب الجزيل كان بفضله وكرمه لأن الكريم من يستكثر قليل غيره ويستقل

بالصوم

كثير لنفسه الا ترى ان الله تعالى سمى افضل الجنان التي اعطاها المؤمنين نزلا
وهو ما يهيأ للضيف عند النزول وقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس نزلا ثم استكثر بعد العبادة بقوله الصوم لي
وبقول النبي عليه السلام التكبيرة الاولى خير من الدنيا وما فيها مع ان التكبيرة
الاولى ليست من نفس الصلوة واركانها فما ظنك بما هو من اركان الصلوة ثم جميع
الصلوة اذا اجابت تؤمر بنصف صاع لما ذكرنا من المعنى لبيان انها مثل القيمة
في نفسها ومع ذلك يعطى بمقابلته ما يعطى من الثواب الجزيل وهو فعل الكريم كما
قال الشاعر • وقنعت باللقيا واول نظرة • ان القليل من الحبيب كثير •
وهذا مختصر بالاجماع اي باجماع اهل التفسير كذا في مبسوط المصنف
رحمه الله تعالى يعني وعلى الذين لا يطيقونه واما قلنا انه مختصر بهذا الطريق
لان سباق الاية وهو قوله تعالى كتب عليكم الصيام وسياقها وهو قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه لايجاب الصوم ثم لو اجرى قوله تعالى وعلى الذين
يطيقونه على الظاهر يلزم ان يكون وجوب الفدية على المطيقين على الصوم الصوم
ووجوب الصوم على غير المطيقين عليه وهذا عكس المعقول ونقض الاصول مع ما فيه
من لزوم ارادة العسر الذي لا نهاية في عسره والله تعالى نفى ذلك عن ذاته
في اخر الاية بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وهذا التقرير
فيما اذا لم يحمل الاية على النسخ اما اذا حملت على النسخ فالنظم على ظاهره
مقرر من غير اختصار قال في الكشاف وعلى الذين يطيقونه اي وعلى المطيقين
للصيام الذين لا عذر بهم ان افطروا فدية طعام مسكين نصف صاع من بر ثم قال
وكان ذلك في بدء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يتعودوه فاشتد عليهم فرخص لهم
في الافطار والفدية ثم نسخ ذلك بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وثبت الحج
لحديث الخثعمية وفي اسماء بنت عميس من المهاجرات كذا في المغرب فيجزي اصله
بالهمز بمعنى الاجزاء في الشيء كفاني وهذا يجزي عن هذا اي يقضي او ينوب عنه وحكي عن

علي بن عيسى انه يقال هذا الامر يجزئ عن هذا فيهمز ويلين وقوله ان
احج على صيغة بناء اخبار النفس من المتكلم لا من الاحجاج هكذا وجد مصححا
بتصحيح الثقة وهو فاعل يجزيني فكان معناه الحج الذي احج بنفسي عن ابي
هل يكفيني ذلك عن ما يهمني بسبب اداء فريضة الحج على ابي وفي الحديث دليل
على ان اباها امرها بالحج حيث قال عليه السلام عقيب قولها نعم فدين الله احق رسول الله
اي احق ان يقضى قاس رسول الله عليه السلام قبول الحج بقبول الدين وانما كان
كذلك في الدين اذا كان من عليه الحق امر بقضاء الدين لان من له الدين انما يجبر
على القبول اذا كان ذلك بامر من عليه الحق واما اذا كان بغير امره فمن له الدين
بالخيار ان شاء قبل وان شاء لم يقبل فدل ذلك على ان اباها امرها بذلك وقوله
فدين الله احق لانه اكرم وارحم وقوله ولهذا قلنا ان ما لا يعقل مثله سقط
ايضاح لاثبات ثمرة غير المعقول في القضاء من احكام الشرع فكان هذا جوابا
لتقدير سؤال سائل بان يقول ما فائدة بيان احكام القضاء الذي هو غير معقول
فقال في جوابه فائدته بيان انحصار الحكم فيما ورد الشرع به ولا يجوز تعدية
حكمه الى غيره لان من شرط التعدية ان يكون المنصوص عليه معقول المعنى
واذا ورد حكم النص غير معقول المعنى لم يكن له مثل في موضع اخر حتى يتعدى
الحكم منه اليه ولهذا قلنا ان ما لا يعقل مثله سقط لان الواجب اذا فات
عن العبد وليس له مثل لا يمكن تداركه يسقط عنه من غير ضمان لان الشرع انما
يضمن بالمثل اما صورة او معنى ولما لم يكن للفائت مثل لا صورة ولا معنى
سقط عن العبد الا بالاثم ان كان عاملا وهذا لانه لما لم يكن معقولا ولم يرد
فيه نص بشرعية القضاء سقط لا محالة والدليل على هذا الذي ذكرته ما ذكره
الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في هذه المسألة بهذا الطريق فقال لا مماثلة
بين الصوم والفدية صورة ولا معنى وكذلك لا مماثلة بين دفع المال الى من ينفق على نفسه
في طريق الحج وبين مباشرة اداء الحج وما يكون بهذه الصفة لا يتاتى تعدية الحكم فيه

الى الفروع فيقتصر على مورد النص ثم قال ولهذا قلنا ان النقصان الذي يتمكن
في الصلوة بترك الاعتدال في الاركان لا يضمن بشيء سوى الاثم لانه ليس
لذلك الوصف منفردًا عن الاصل مثل صورة ولا معنى وانما قلنا ان النقصان
الذي حصل بسبب عدم تعديل الاركان ليس له مثل جابر يجبر ذلك النقصان
فانه بعد فراغه من الصلوة لو اتى بتعديل الاركان اما ان ياتي به بدون
ان ياتي باركان الصلوة وهو غير مشروع بل هو غير ممكن واما ان ياتي
بسائر الاركان فحينئذ يكون القضاء على الاداء فان الفائت عنه تعديل الاركان
لا غير والقضاء انما يكون بحسب الاداء فلذلك لا يجوز زيادة القضاء على الاداء
لان الجودة لا تستقيم اداؤها بمثلها صورة يعني لا يمكن تسليم الجودة منفصلة
عن العين لانها عرض يستحيل قيامها بذاتها فلا يمكن فصل العرض عن العين ولا بمثلها
قيمة يعني لا يستقيم اداء الجودة بالقيمة لان الجودة لا قيمة لها في الاموال
الربوية على ما عرف واحتاط محمد رحمه الله في ذلك الباب اي في باب الزكوة
ثم ان هذا الاختلاف بينهم فيما اذا ادى خمسة دراهم زيوفا وكان خمسة دراهم
جيادا وجبت يصح عندهما خلافا لمحمد اما اذا ادى الدينار وكان خمسة دراهم جياد
تعتبر قيمة الجودة بالاتفاق لانه عند اختلاف الجنس تعتبر القيمة فلا بد من اداء الفضل
كذا في نوادر زكوة المبسوط ولهذا قلنا ان رمي الجمار لا يقضى يعني ان الحاج
اذا لم يرم الجمار وفاتها حتى مضى وقت الرمي فلا يقضي بعد ذلك بل يسقط لانه
ليس له مثل معقول لا صورة ولا معنى فانه لم يشرع قربة للعبد في غير ذلك الوقت
فان قيل كيف يستقيم هذا وقد اوجبتم الدم عليه باعتبار ترك الرمي فيكون ايجاب
الدم عليه لا بطريق انه مثل للرمي قائم مقامه بل لانه جبر للنقصان تمكن في نسكه
بترك الرمي وجبر نقصان النسك بالدم معلوم بالنص قال الله تعالى ففدية
من صيام او صدقة او نسك كذا ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله والصلوة نظير
الصوم بل اهم منه لان الصلوة حسنة لمعنى في ذاتها والصوم حسن لمعنى في غيره

وهو قهر النفس فكانت شرعية الصوم لتصيير النفس مرتاضة الى عبادة
الله تعالى وتعظيمه فاذن فيه جهة الوسيلة وفي الصلوة جهة المقصود به لانها
* لتعظيم الله تعالى بلا واسطة فالمقصود من العبادة اقوى من الوسيلة اليها
ولان الصوم لا يجب على المرء بمجرد الايمان حتى لو آمن رجل في شوال لا يتوجه عليه
خطاب الصوم حتى يمضي عليه احد عشر شهرا ولو آمن في اول يوم يتوجه
عليه خطاب الصلوة في ذلك اليوم خمس مرات فكان امر الصلوة اهم من
الصوم لان لاشتمال اكثر الاوقات في العبادات اثرا في اثبات القوة له كالايمان
فانه لما كان اشمل للاوقات من سائر العبادات كان هو اقوى من غيره فكذا
هنا واذا ثبت هذا فنقول لما وجبت الفدية في الصوم مع قصوره عن الصلوة فلان
تجب الفدية في حق الصلوة بالطريق الاولى وتذكر ههنا ما ذكرناه في الوافي
من السؤال والجواب فانه يرشدك الى تفريع فروع كثيرة وثمرات غزيرة
فان قيل لما كان لسلوك طريق الاحتياط مدخل في حكم نص ثبت بخلاف
القياس لم لم يقل بانتقاض الطهارة بالقهقهة خارج الصلوة بطريق الاحتياط
قلنا ان خارج الصلوة دون الصلوة فلا يكون ذلك نظيرها قلنا من الصلوة والصوم
فان قيل فلما ثبت وجوب الفدية في الصلوة بدلالة وجوب الفدية في الصوم وجب
ان يثبت وجوب الفدية في الصلوة كثبوت وجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم يعني
على القطع والبتات لا على رجاء القبول قلنا لا يصح ههنا مثل ذلك لان دلالة النص
هي ان يعرف حكم دلالة النص من يعرف لسان العرب كما قلنا في الصوم ان الاعرابي
لما قال هلكت واهلكت عرف كل عربي انه سأل عن الجناية التي وقعت على الصوم
والجناية على الصوم موجودة بالاكل والشرب كما توجد الجناية على الصوم بالوقاع
ولا كذلك ههنا لان الله تعالى لو اوجب علينا الصوم لا يعرف عربي من ذلك ان الصلوة
واجبة عليه ايضا فاذا لم توجد الدلالة في الاصل فكذلك لا توجد في الخلف ولهذا
لم يقل بوجوب الفدية في الصلوة بطريق الدلالة حتى تثبت الفدية في الصلوة
كثبوتها في الصوم على القطع والبتات ثم لم نحكم بجوازه مثل حكمنا به الى اخره

فعلم بهذا ان هذا ليس بقياس فان القياس اثبات مثل حكم المنصوص في حق قطع الحكم بالجواز وفي هذا رجاء الجواز فلا يكون قياسا وان رجحنا القول اي الجواز فقد اوجبتم بعد فوات في فيها التصدق بالعين او بالقيمة يعني ان من وجب عليه الاضحية اذا لم يضح حتى مضت ايام النحر ان كان اوجب على نفسه او كان فقيرا تصدق بها حية وان كان غنيا تصدق بقيمة شاة اشترى او لم يشتر لانها واجبة على الغني ويجب على الفقير بالشراء بنية التضحية ثم انما يجب التصدق بعد مضي وفيها لانه اذا مضت ايام النحر فقد سقط معنى التقرب باراقة الدم لانها لا تكون قربة الا في مكان مخصوص وهو الحرم او في زمان مخصوص وهو ايام النحر ولكن يلزمه التصدق بقيمة الاضحية اذا كان ممن يجب عليه الاضحية لان التقرب في ايام النحر كان باعتبار المالية فيبقى بعد مضيها والتقرب في المال في غير ايام النحر يكون بالتصدق ولانه كان يتقرب بشيئين اراقة الدم والتصدق باللحم وقد عجز عن احدهما وهو قادر على الاخر فياتي بما يقدر عليه كذا في المبسوط والهداية وحاصل الجواب عن مسالة الاضحية انما اوجبنا التصدق باعتبار كونه اصلا لا باعتبار كونه مثلا لها وهو نقصان في المالية اي محل التضحية نقصان في المالية لانه لم يبق صالحا للدر والنسل يعني لا بد من مشقة تلحق المكلف في القربة وتلك المشقة في التضحية نقصان المالية على ما تبين في مسالة التضحية اي في المبسوط انما يمنع الرجوع في الهبة ام لا فعند محمد رحمه الله لا يمنع لان عنده التضحية نقصان في المالية والنقصان لا يمنع الرجوع في الهبة وعند ابي يوسف رحمه الله يمنع لان الازالة عن ملكه تمنع الرجوع في الهبة وكشف هذا مذكور في باب العطية من هبة المبسوط قال وان وهب له شاة فذبحها كان له ان يرجع فيها لان الذبح نقصان في العين فان علمه في ازهاق الروح فان ضحى بها او ذبحها في هدي المتعة لم يكن للواهب ان يرجع فيها في قول ابي يوسف رحمه الله وقال محمد رحمه الله يرجع فيها وتجزيه الاضحية والمتعة للذابح وقيل قول ابي حنيفة رضي الله عنه كقول ابي يوسف

أما محمد فيقول ملك الموهوب له لم يزل عن عينها والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيها يبقى كالشاة للقصاب وهذا لان معنى القربة في نيته وفعله دون العين فالموجود في العين قطع الحلقوم والاوداج سواء كان على نية اللحم او نية القربة والذي حدث في العين انه تعلق به حق الشرع من حيث التصدق به وذلك لا يمنع الرجوع كوجوب الزكوة في المال الموهوب في يد الموهوب له بل اولى لان التصدق هنا ليس بحتم حتى يكون له ان ياكله ويطعم من شاء من الاغنياء بخلاف الزكوة وابو يوسف رحمه الله يقول في التضحية جعلها لله خالصة وقد تم ذلك فلا يرجع الواهب فيه بعد ذلك كما لو كان الموهوب ارضا فجعلها مسجدا وبيان قولنا تم ان التقرب باراقة الدم وقد حصل ذلك الا يرى انه لو سرق المذبوح او هلك كان مجزيا عنه واباحة التناول منه باذن من له الحق بقوله تعالى فكلوا منها الا ترى انه لا يجوز ان يتصرف فيها على غير الوجه الماذون فيه وهو بطريق التجارة ويمنع من ذلك ولو فعله كان ضامنا فعرفنا انه تم معنى التقرب به فيكون بطريق هذا من الزكوة ما اذا اداه الى الفقير بنية الزكوة وليس للواهب ان يرجع فيه بعد ذلك وهذا الفعل في صورة ذبح شاة القصاب ولكن في المعنى والحكم غيره ولا تعتبر الصورة الا يرى ان الذبح يتحقق من المسلم والمجوسي والتسمية لا تتحقق الا من اهل التسمية فعرفنا انه في المعنى غير الذبح ثم عند محمد رحمه الله برجوع الواهب لا يبطل التضحية لان رجوعه في القائم دون ما تلاشى منه والرجوع ينهي ملك الموهوب له فانما انعدم ملكه بعد اجزائه وهو في حقه نظير ما لو هلك بعد الذبح ويؤكده ينقل الى هذا اي ينقل التصدق الى نقصان في المالية باراقة الدم او الى نقصان في المالية باراقة الدم وازالة التمول عن المال في تطيب للطعام لانه اذا ذبح العبد الاضحية بنية القربة ينتقل اثامه الى الدم لكونه الة لسقوط ذنوبه فيبقى اللحم طيبا والناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل في اول النهار قبل صلوة العيد لان ذلك اعراض عن ضيافة الله تعالى واما مال الصدقة

بالتصدق ويستقل اتيام المتصدق فانه يتصدق من اوساخه لكونه آلة لسقوط
الذنوب والى هذا المعنى اشار الله تعالى في قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و
والمطهر اذا استعمل فيما هو متدنس بالذنوب صار خبيثا كما في الماء المستعمل
يعني يحتمل ان يكون التصدق بعين الشاة او قيمتها اصلا لكن نقل الاصل فيه الى اراقة
الدم لهذه الحكمة فيجب ان نعمل بالاصل عند مضي وقت الاضحية وقوله الا انه
يحتمل ان يكون التضحية اصلا جواب لشبهة ترد على هذا التقرير وهي ان يقال
لو كان التصدق اصلا في التضحية لكن لحكمة انتقل الحكم من التصدق الى الاراقة
لوجب ان يعمل بالاصل في ايام التضحية ايضا حتى يخرج عن وجوب الاضحية
بالتصدق وان كان هو مامورا باراقة الدم لتلك الحكمة كمن وجب عليه الجمعة
لو صلى الظهر في منزله يقع ذلك عن فرض الوقت وان كان هو مامورا باداء
الجمعة لكون الظهر اصلا فاجاب عنه بهذا وقال يحتمل ان يكون اراقة الدم اصلا
ايضا فلذلك لم يعتبر ذلك الموهوم وهو اصالة التصدق في ايام التضحية
عن خروج العبد عن وجوب التضحية في ايامها المتيقن بالنص وهذا موهوم بالراي
والموهوم لا يعارض المتيقن بخلاف صلوة الظهر يوم الجمعة فانه قد قام لنا
دليل بالنص على اصالة الظهر فكان الظهر اصلا وان كان العبد مامورا باسقاطه
باداء الجمعة والدليل على انه كان بهذا الطريق لا انه مثل للاضحية اي الدليل
على ان التصدق بعين الشاة او قيمتها بعد مضي ايام التضحية كان بطريق الاحتمال
ان الاصل هو التصدق في وجوب الاضحية لا ان التصدق مثل للاضحية بطريق القضاء
عنها وانما لم يجز اراقة الدم في غير ايام التضحية لانه لم يقدر على مثله انه
اذا جاء العام القابل لم ينقل الحكم الى الاضحية وان قدر على مثل الاراقة ولو
كان جواز انتقال الواجب في القضاء بسبب انه لم يقدر على الاراقة لوجب ذلك
عند قدرته عليها كما في غصب المثلي اذا انقطع من ايدي الناس يتحول من
صار المثل الى القيمة ثم لو لم يؤد القيمة حتى جاء اوانه يجب عليه صار المثل

صورة ومعنى لكونه هو الاصل ولم يجب ذلك بما لا يعاق ههنا علم بهذا ان الاراقة
لم يكن اصلا في التضحية وقوله وهذا وقت اي يوم الاضحية في العام القابل
الذي ذكره وقت يقدر فيه على مثل الاصل اي على مثل الاراقة التي وجبت
عليه في العام الماضي فيجب ان يبطل الخلف وهو التصدق كما في الفدية فان الشيخ
الفاني اذا قدر على الصوم بعد ان فدى للصوم بطل حكم الفدية فيجب عليه قضاء
الصوم من الوجه الذي بينا وهو كون التصدق اصلا لم ينتقض بالشك لانه وجب
وتادى بايجاب الشارع فلا يسقط بعد ذلك بالقدرة على الغائب كما في المثلي اذا
انقطع عن ايدي الناس وقضى القاضي بالقيمة او ادى هو بدون القضاء ثم قدر على مثله
لا يعود حقه اليه فكذلك في المثل في حقوق الله تعالى بخلاف الفدية في حق الشيخ الفاني
حيث يجب الصوم اذا قدر عليه وان كان فدى في حالة العجز لما ان الفدية عن صوم الشيخ
الفاني انما تكون خلفا بشرط استمرار العجز الى الموت فاذا قدر على الصوم كان قادرا
على الاصل قبل تمام الحكم بالخلف لعدم شرط جواز الخلافة على التابيد فلذلك بطل حكم
الفدية لان الركوع يشبه القيام اي حقيقة وحكما اما حقيقة فلان النصف
الاسفل من الراكع مستو كما في حالة القيام وهو ما يقع به الفصل بين القيام و
القعود فيتحقق شبهة القيام واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع
يصير مدركا لتلك الركعة وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة اي تكبيرات العيد
تثبت بشبهة القيام الا ترى ان تكبير الركوع في صلوة العيد ملحق بتكبيرات العيد
ولهذا يجب بترك تكبير الركوع في صلوة العيد ساهيا سجدة السهو وان لم يجب
بتركه في غير صلوة العيد سجدة السهو ثم تكبير الركوع مشروع في حالة
الانتقال فجاز ان يلتحق بها نظيره حالة العجز احتياطا لهذه الشبهة لان
اداء التكبير عبادة ويحتاط في الاتيان بها فان قيل ان استواء النصف
الاعلى احد شقي القيام فلما لم يثبت باستواء النصف الاعلى شبهة القيام كما في
حالة القعود وجب ان لا يثبت ايضا باستواء النصف الاسفل شبهة القيام

قلت القيام مع القعود متضادان والمعارفة للقائم من القاعد إنما تثبت
باستواء النصف الأسفل فلذلك اعتبر استواء النصف الأسفل لا استواء
النصف الأعلى ولأن شبهة الشيء إنما تكون عند اتصالها به لا عند انقطاعها
عنه والركوع متصل بحقيقة القيام والقعود منقطع عنها فثبت للركوع
مشاركة القيام في أحد شقيه مع اتصاله به فلذلك ثبت للركوع شبهة القيام
لا القعود لأن موضع القراءة جملة الصلوة رجوعا إلى قوله عليه السلام لا صلوة
إلا بالقراءة حتى إنه إذا استخلف الإمام في الشفع الأخير أميا فسدت صلوته
عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وإن أدى فرض القراءة إلا أن الشفع الأول تعين
بخبر الواحد وهو ما روى جابر بن عبد الله وأبو قتادة الأنصاري رضي الله عنهما
أن رسول الله عليه السلام كان يقرأ في صلوة الظهر والعصر في الركعتين الأوليين
بفاتحة الكتاب وسورة وفي الأخريين بفاتحة الكتاب كذا في مبسوط المصنف رحمه الله
وروي عن علي رضي الله عنه القراءة في الأوليين قراءة في الأخريين أي تنوب
عنهما وقد بقي للشفع الثاني شبهة كونه محلا لأن محل أداء ركن القراءة القيام
الذي هو ركن الصلوة كذا ذكره الإمام شمس الأئمة رحمه الله وإن كان قضاء
في الحقيقة لفوات محل الفعل بحكم خبر الواحد الذي يوجب تعيين الأوليين
للقراءة ولهذا لو ترك الفاتحة سقطت هذا استدلال على أن قراءة
السورة في الأخريين باعتبار شبهة الأداء لأنه لما لم يمكن القول بقراءة
الفاتحة ثانية عن الأولى وليس باعتبار شبهة الأداء سقطت إذ لا شرع لم
احتياطا أي في واجب احتياطا فلم يستقم صرفها إلى ما عليه يعني أن قراءة
الفاتحة في الأخريين واجبة عليه أداء هذا على رواية الحسن عن أبي حنيفة
رحمهما الله فلم يمكن صرف ما عليه إلى ما عليه بخلاف قراءة السورة لأنها السنة
في عليه فيصح قضاؤها في محل شبهة الأداء وذكر المصنف رحمه الله في
شرح جامع الصغير رواية الحسن عن أبي حنيفة أن قراءة فاتحة الكتاب

في الأخريين واجبة حتى أنه لو تركها ساهيا يلزمه سجود السهو فلم يمكن
صرفها إلى ما عليه وإنما يمكن صرف ما له إلى ما عليه ولكن على ظاهر الرواية لا تقضى
الفاتحة أيضا لأن قراءة الفاتحة إنما وجبت علينا بخبر الواحد وما وجبت إلا
بصفة ترتيب السورة عليها ألا ترى أن من نسي الفاتحة فذكرها قبل الركوع أنه
يقرأها ويعيد السورة فإذا اشتغل إلى السجود فقد تم الاشتغال ففات وصف
ثابت المشروع بخبر الواحد والثابت بخبر الواحد عملا فإذا تعذر عمله على ما شرع
سقط العمل وأما السورة فما شرعت مرتبة على الفاتحة ولو قدر على ذلك
لأن المنزل في مرتبة لا محالة فلم يسقط عنه ولم يستقم اعتبار معنى الأداء هذا
جواب شبهة ترد على قوله فلم يستقم صرفها إلى ما عليه أي قضاء بأن يقال
لما لم يستقم قراءة الفاتحة في الأخريين قضاء عن الأوليين لما ذكرت فيه
صرف ما عليه إلى ما عليه ينبغي أن يجب عليه قراءة الفاتحة في الأخريين أداء
كما في السورة فإن قراءتهما في الأخريين إنما كانت باعتبار شبهة الأداء فأجاب عنه
وقال إن قراءة الفاتحة في الأخريين مشروعة أداء ثم لو قرأها ثانيا أيضا أداء
لم يلزم تكرار الفاتحة في ركعة واحدة فإنه غير مشروع فإن قيل إن يصح تكرار
الفاتحة أداء فلم لا يصح تكرارها مع صرف إحداهما إلى القضاء فلم يكن حينئذ تكرارا
محل لها في ركعة واحدة من حيث المعنى لذهاب إحداهما إلى محل الأداء بقدر ما عرف
بعض العلماء قول محمد رحمه الله فيما قضى السورة في الأخريين وجهر إلى السورة
باعتبار أنها مصروفة إلى محلها فلم يكن جمعا بين الجهر والمخافتة في ركعة
من حيث المعنى قلت لا يصح ذلك لما أن رعاية الصورة واجبة أيضا وعن
هذا كان ظاهر الرواية فيما إذا ترك السورة في قول محمد وجهر مصروفا إلى الفاتحة
والسورة جميعا كيلا يلزم الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة صورة فوجوب
رعاية الصورة ثابت هنا وفي النحو أيضا فإن اللام التي بمعنى الاسم الموصول في قولهم
الضارب أباه زيد اختير دخولها في اسم الفاعل لا في غير الفعل وإن كان الاسم الموصول

تدخل الفعل لما ان هذه اللام تشبه لام التعريف صورة وهي لا تدخل على
الفعل وكذا ما تشبهها لا تدخل على الفعل ايضا رعاية للصورة وقوله واداء
الدين وهو مثال اداء ثمن المبيع وتسليم المسلم فيه وذكر اداء الدين في قسم
الاداء الكامل وان كانت تقضى بامثالها لانه لا طريق لاداء الدين سوى هذا الديون صح
وهذا في بدل الصرف والمسلم فيه واضح فان الاستبدال فيهما حرام لحرمة استبدال
العين المعين مثل عين المبيع والوديعة بجعل المقبوض عين ما استحق
بالعقد حكما وان كان غيرا حقيقة لان الواجب بالعقد دين والمقبوض
عين والعين غير الدين فان قيل على هذا التقرير ينبغي ان يكون اداء شبيها
بالقضاء اعتبارا للحقيقة والحكم قلنا لا يمكن ذلك خصوصا في باب الصرف
والسلم لان الاستبدال فيه حرام فباعتبار شبهه بالقضاء يوجب الحرمة
وباعتبار شبهه بالاداء لا يوجب فكان حراما لان جعلنا جانب الحرمة على
ما هو الاصل خصوصا في باب الربوا في الصرف لان الشبهة فيه ملحقة
بالحقيقة وليس هو بحرام بالاجماع فعلم انه من قسم الاداء الكامل ولم
نقل ايضا بانه اداء قاصر لانه ادى ما عليه من الجياد واما الاثمان في ساير
البيوع فيجب ان يكون تسليمها قضاء على هذا التقرير لان الديون تقضى
بامثالها لا باعيانها والاستبدال فيها غير حرام ولكن ذكرها ايضا في قسم
الاداء الكامل لوجهين احدهما ان الاداء تسليم عين ما وجب بالعقد فيكون
تسليم ما وجب بالعقد اداء حكما ولو كان مثلا لكان بدلا عن الاداء
وفي الاستبدال يشترط التراضي والمشتري اذا اتى بما وجب بالعقد
يجبر البائع على القبول فعلم به انه عين ما استحق بالعقد والثاني
ان القضاء يبتنى على الاداء فاذا لم يمكن الاداء لم يمكن القضاء لان القضاء
خلف الاداء فما دام لم يكن الاصل ممكنا لا يكون الخلف ممكنا لان شرط صحة
الخلف امكان الاصل فاعتبر هذا بوجوب الكفارة في من حلف ليمسن السماء

وعدم وجوب الكفارة في اليمين الغموس وفي مسئلة الكوز لان الاصل وهو البر ممكن
في الاول دون الثاني ولما ثبت هذا قلنا لو جعل اداء الدين قضاء ينبغي ان يكون
الاداء ممكنا حتى يكون هذا القضاء خلفا عن ذلك الاداء وليس للدين ذلك بل لقضاء
الدين طريق واحد فعلم انه جعل اداء كاملا حكما ولا يشكل على هذا قضاء الصوم
للحائض فان الصوم من الحائض لم يكن ممكنا اداء ومع ذلك صح القضاء الذي هو خلف
عن الاداء لانا نقول ان الاداء ممكن هناك في الاصل قياسا لان الحيض لا يمنع
صحة الصوم كالجنابة الا انه لم يجز اداؤه مع الحيض بخلاف القياس فكان الاداء ممكنا
قياسا فيبتنى القضاء على الاداء الممكن قياسا فيكون القضاء عنه خلفا فان قيل اذا كان
اداء دين بدل الصرف والمسلم فيه اداء كاملا فما القاصر فيهما قلنا القاصر فيهما هو
اداؤه زيفا او رديا فالاداء باعتبار ان الزيف من جنس الدراهم والردي
من الحنطة من جنس الحنطة والقصور باعتبار فوات صفة الجودة التي يقع عليهما
مطلق العقود والقاصر مثل ان يغصب عبدا فارغا ثم يرده مشغولا بالجناية بان
يقتل عمدا او يقطع طرفه او بالدين بان استهلك مال الغير او كان ماذونا فلحقه
ديون وكذلك في المبيع ومعنى القصور فيه انه اداه لا على الوصف الذي استحق عليه
التسليم وتقرير هذا انه اداء لانه رد عين ما غصب ورد عين ما باع لكنه قاصر
بسبب ما ذكرنا انه لم يرده على الوصف الذي استحق عليه فلوجود اصل الاداء
اذا هلك عبد المغصوب فيه قبل الدفع الى ولي الجناية تم التسليم ولا يلزم على الغاصب
شيء واذا دفع الى ولي الجناية بطل التسليم حتى وجب عليه القيمة اعتبارا للتعيين
وكذلك البائع اذا سلم المبيع وهو مباح الدم فهو اداء قاصر لانه سلمه على غير
الوصف الذي هو مقتضى العقد فان العقد يقتضي سلامة المبيع فان هلك في يد المشتري
لزمه الثمن لوجود اصل الاداء وان قتل بالسبب الذي صار مباح الدم به رجع
بجميع الثمن عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان الاداء كان قاصرا فاذا تحقق الفوات بسبب
مضاف الى البائع صار الاداء قاصرا فجعل كان الاداء لم يوجد وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله

الاداء قاصر لعيب في المحل فان حل الدم في المملوك عيب وقصور في الاداء بسبب
العيب تغيير ما في المحل فاما واما اذا فات بسبب عيب حدث عند المشتري
وهو قتل ولي الجناية لم ينتقض به اصل الاداء وقد تلف ههنا بفعل احدثه
القاتل عند المشتري باختياره ولكن ابو حنيفة رحمه الله قال استحقاق هذا القتل كان
بالسبب الذي به صار الاداء قاصرا فيحال بالتلف على اصل السبب قوله
وما اشبه ذلك كالغاصب اذا غصب المغصوب صحيحا ورده مريضا
او مشجوجا او حاملا لو كان المغصوب امة واداء الزيوف في الدراهم اداء باصله
ولكنه قاصر باعتبار فوات وصف الجودة وتحقيقه انه وجب على المديون
دراهم جياد باقتضاء العقد وصف السلامة عن العيب فاذا ادى زيوفا
فمن حيث انه ادى جنس الدراهم كان مؤديا ومن حيث انه لم يؤد الجياد كان
الاداء قاصرا فاذا كان قائما في يد من له الدين كان له ان يفسخ الاداء ويأخذ
ما كان عليه من الجياد لاحياء حقه واذا هلك عنده بطل حقه في الجياد لانه لا سبيل
الى الجياد الا بفسخ الاداء ولا يتمكن من فسخ الاداء لهلاك الدراهم ولا يتمكن ايضا
من ان يرد الى المديون مثل ما قبض للزوم الضمان عليه بمثل ما قبض لانه لا يضمن
المرء لنفسه فان ذلك غير معهود في الشرع فبطل القول به فان قلت حاصل
هذا راجع الى ان يضمن المرء ملك نفسه وليس ببعيد ان يكون الشيء ملكا لرجل
مع ذلك هو مضمون عليه الا ترى ان كسب المأذون له المديون ملك المولى وهو مع ذلك
مضمون عليه وكذلك المرهون مضمون على الراهن وان كان ملكا له باعتبار الفائدة
وفي التضمين ههنا فائدة وهي احياء حقه في صفة الجودة قلت ليس ما ذكرته
نظير ما قلنا لان كلامنا فيما اذا كان الضمان له مع انه مضمون عليه واما ما ذكرته
من المسائل فالضمان هناك يجب للغرماء ولا منافاة فيه الى هذا اشار في الفوائد
الظهيرية والفرق لابي يوسف رحمه الله بين هذا وبين ما اذا ادى خمسة زيوفا
عن خمسة جياد في الزكوة ان الفقير لا يرد مثل المقبوض ليأخذ الجياد لانه اخذ

مطلوح

دونها

ذلك بحكم الكفاية على ما قال الله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فيكون اخذا من
الله تعالى حكما ولهذا لو كانت قائمة لا يتمكن من ردها واخذ الجياد ولا كذلك ههنا
والفرق لمحمد رحمه الله بين هذا وبين الزكوة ان ههنا لو اوجبنا قيمة الجودة
يتحقق الربوا وثمة لا يتحقق الربوا لانه في العباد لا في الباعات والربوا
مخصوص بالباعات ولانه لا ربوا بين المولى وعبده وقوله ويبطل الوصف
اي وصف الجودة لانه لا مثل له صورة لانه لا يمكن انفكاك الوصف عن الموصوف
فلا يكون صورة وصف بلا موصوف ولا معنى غير معتبرة في اموال الربوية فهو
ان يتزوج رجل امرأة على ابيها وهو عبد سواء كان ذلك عبدا للغير او للزوج
قال لم يعتق بعينه اي لم يعتق العاصي على الزوج بعينه لان للمرأة ان تلزمه تسليمه
الى المرأة عين حقها فان قيل ينبغي ان لا يجب تسليمه على الزوج لانه ظهر ان العبد
ملك الغير فلم تكن التسمية به صحيحة قلنا كون المسمى ملك الغير لا يمنع صحة التسمية
الا ترى انه لو تزوج امرأة على عبد الغير صحت التسمية حتى اذا عجز عن تسليمه
يصار الى قيمته ولا يصار الى مهر المثل فلو لم يصح التسمية لصير الى مهر المثل
كما اذا تزوجها الا على قيمته ثبت ان كون المسمى ملك الغير لا يمنع صحة التسمية فان
قلت ما الفرق بين هذا وبين البيع والمسألة بحالها في انه اذا باع عبدا واستحق
في يد المشتري ثم اشتراه البائع كان له ان يمتنع من دفعه ولا يلزمه تسليمه الى
المشتري وهنا لزم الزوج تسليمه الى المرأة قلت الفرق بينهما ان ما جاء من قبل
عدم انفساخ النكاح ووجود انفساخ البيع وهذا لان الموجب للدفع البيع والبيع
قد انفسخ بخلاف النكاح فانه لم ينفسخ بالاستحقاق فكان الموجب للدفع وهو
النكاح باقيا فيثبت موجبه وهو الدفع الى هذا اشار في الجامع الكبير للصدر
الشهيد رحمه الله لان تبدل الملك اوجب تبدل العين حكما بدليل قصة بريرة
رضي الله عنها فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت بتمر
ووضعت بين يدي رسول الله عليه السلام والقدر كانت تغلي باللحم فقال عليه السلام

لان الغنمة

لانه

لبريرة ألا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق به علي يا رسول الله فقال
عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية فثبت بهذا أن تبدل الملك يوجب تبدل العين
حكما وهذا لأن تبدل الملك صفة له وبتبدل الصفة يتبدل العين شرعا وإن كان
العين واحدة في أصلها ألا يرى أن الخمر إذا تخللت كيف تحل بعد الحرمة فإن
قيل كيف تحل الصدقة لبريرة وهي كانت مكاتبة عائشة رضي الله عنها
ومولى القرشي بمنزلة القرشي في حرمة الصدقة قلنا يحتمل أن تلك الصدقة
كانت صدقة التطوع وكونها لحما دليل عليه لأن العادة في الزكاة المفروضة أن تكون
من النقدين وصدقة التطوع يجوز صرفها إلى بني هاشم ومواليهم أو يحتمل أن يكون
ذلك حال كتابتها ويجوز دفع الزكاة إلى مكاتب الهاشمي لإطلاق قوله تعالى وفي
الرقاب ثم ملكه الزوج أن حقها لا يعود إليه يعني أن القاضي لو قضى لها
بالقيمة قبل أن يملكه الزوج ثم ملكه فسلمه إليها لم يكن ذلك أداء مستحقا
بالتسمية ولكن يكون مبادلة بالقيمة التي تقرر حقها فيه حتى أنها إذا لم ترض
بذلك لا يكون للزوج أن يجبرها على القبول بخلاف ما قبل القضاء لها بالقيمة
كذا ذكره الإمام شمس الأئمة رحمه الله وذكر المصنف رحمه الله في شرح الجامع الكبير
فإن استحقه رجل وقضي به له بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته
فإن اشتراه الزوج من المستحق أو ملكه بوجه من الوجوه فأراد أن يدفعه
إليها فأبت فإنها تجبر على أخذه وإن طلبت هي فأبى فإنه يجبر على تسليمه
إليها ثم ههنا بلا شك لا يصاح بقوله ولهذا لو كانت [illegible] وفي قوله
ولهذا قلنا إن الزوج إذا ملكه لا يملك أن يمنعها إياه إيضاح دليل
من داء ولا حرمان في هذا قوله ولهذا قلنا إنه لا يعتق في قوله ولهذا قلنا
إذا أعتقه الزوج أي بعد ما قوله صح إيضاح دليل القضاء ويتصل بهذا الأصل
أي بأصل الأداء أن من غصب طعاما فأطعمه المالك بأن يكون طعاما يؤكل
من غير تغيير بأن كان خبزا مثلا أو لحما مطبوخا وإنما قيدنا بهذا لأنه لو

لو كان دقيقا فخبزه ثم أطعمه المالك لا يبرأ عن الضمان بالاتفاق ثم إنما قيد
بقوله فأطعمه المالك ليظهر موضع الخلاف لأنه إذا جاء المالك إلى بيت الغاصب
فأكل ذلك الطعام المغصوب من غير إطعام الغاصب يبرأ الغاصب عن الضمان
بالاتفاق وإنما الخلاف في إطعام الغاصب وقال الشافعي رحمه الله في أحد قوليه
لا يبرأ لأنه ما أتى بالرد المأمور به فإنه مغرور لأنه أقدم على الأكل
بناء على خبره أنه أكرم ضيفه ولو علم أنه ملكه ربما لم يأكله وحمله إلى
عياله فأكله معهم وهكذا الخلاف أيضا فيمن غصب ثوبا ثم كسا الغاصب
الثوب رب الثوب فلبسه حتى تخرق ولم يعرفه فلا شيء له على الغاصب
عندنا خلافا له كذا في المبسوط ولو كان قاصرا لتم بالهلاك يعني إذا
أدى الزيوف مكان الجياد ولم يعلم القابض فهلك في يده تم الأداء فكيف لا يتم ههنا
وهو كامل من حيث إن عين ماله من غير تغيير وصل إليه ثم هلك في يده ولأن
أكثر ما في الباب أن لا يكون فعل الغاصب هو الرد المأمور به ولكن تناول المغصوب منه
العين المغصوبة كاف في إسقاط الضمان عن الغاصب وقد ذكرنا أن المغصوب منه
إذا جاء إلى بيت الغاصب وأكل ذلك الطعام بعينه وهو يظن أنه ملك الغاصب
برئ الغاصب من الضمان والجهل لا يبطله أي لا يبطل الأداء وكفى بالجهل عارا
فكيف يكون عذرا أراد بهذا جهل المالك ولو تصرف المالك في ملكه ولم يعلم
أنه ملكه فإن ذلك لا يمنع صحة تصرفه ألا ترى أن من اشترى عبدا ولم
يقبضه فقال البائع للمشتري أعتق عبدي هذا وأشار إلى المبيع فأعتقه
المشتري ولم يعلم أنه عبده صح إعتاقه وجعل قبضا ولزمه الثمن
لأنه أعتق ملكه وجهله بأنه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه فكذلك ههنا
والعادة المخالفة للديانة الصحيحة هذا جواب عن قوله إذ المرء
لا يتحامى في العادات عن مال غيره وتقييد بالصحيحة لأن الموضع موضع الإباحة
فلا يكون تناول مال الغير مخالفا للديانة مطلقا في موضع الإباحة بل كان ذلك

مخالفًا للعادة من يتقي ويحترز عن الشبهة غاية الاتقاء والتحرز رجوعًا الى
قوله عليه السلام كل من كد يمينك وهذا لانه لا يعلم يقينا عدم شبهة الحرمة
في مال غيره ويعلم فيما اكتسبه بنفسه فلذلك كان من عادة المتقين غاية
الاتقاء ان لا يكتفوا بظاهر الحل شرعًا بل يتفحصون غاية التفحص ويتحرزون
عما فيه وهم شبهة الحرمة وذلك لا يحصل في تناول مال الغير بمجرد الاباحة
فلذلك كان تناول مال الغير بمجرد الاباحة مخالفًا للديانة الصحيحة اي
للتقوى القوية لان الديانة القوية تقتضي ان يتحرز عن مال الغير اكثر
مما يتحرز عن مال نفسه لانه لا يحتمل ان يفعل في مال الغير ما لا يفعل في مال
نفسه والعادة انما تعتبر اذا لم تكن مخالفة للديانة واذا كان كذلك لا تكون
مثل هذه العادة مبطلا للاداء الواجب الذي هو الاداء الكامل لان عين حق
صاحب الحق وصل اليه من غير تغيير وما كان واجبًا الا ايصال بصرف
الى الواجب وان اوصله باي طريق كان وفي باب القرض وانما قال في باب القروض
لان قضاء الدين من باب اداء الكامل على ما مر لانه لا يمكن فيه سوى القضاء
بقيام القضاء مقام الاداء الكامل ضرورة واما في باب القرض فالاداء
الكامل ممكن بان يرد عين ما قبض واما اذا انفق ثم قضى مثله كان
قضاء وهذا المعنى لا يتصور في الديون فكان اداء ولا يقال ان القرض اعارة
فكان ما سلمه الى المقرض عين ما اقرضه حكمًا ضرورة ان لا يجري الربوا
في النقد بالنسيئة لانا نقول ان ذلك حكم وما ذكرناه حقيقة فلذلك
ذكر في انواع القضاء فان قيل ينبغي ان يكون قضاء القرض قضاء يشبه الاداء
لانه قضاء من حيث الحقيقة واداء من حيث الحكم لسلوك طريق الاعارة فيه
حتى لم يجز الربوا فيه بالنسيئة بمقابلة النقد فكان عينه من حيث الحكم
فكان نظير ما ذكر الامام في العيد راكعا فانه قضاء يشبه الاداء
بهذا الطريق وكذلك قضاء فاتحة السورة عن الاوليين وقراءتها في الاخريين

مثل التكبير في الركوع اداء من وجه لان محل الاداء باق من وجه وكذلك في
قضاء السورة في الاخريين فلهذا جعلنا فيه معنى الاداء واما ههنا ففات محل
الاداء من كل وجه فلم يكن له شبهة الاداء فلهذا ذكره في انواع القضاء وكذلك واذا
تزوج امرأة على ابيها فات ثم اداء حقيقة قضاء حكما لانا بينا ان بدل الملك
يوجب بدل العين حكما من غير ضرورة داعية الى ذلك فكان اداء من وجه
قضاء من وجه واما في باب القرض فهو قضاء حقيقة وانما جعل عين ما قبض
حكما للضرورة قضاء لحاجات الناس وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة
فلم يظهر في كونه اداء فكان سابقًا الى على اقسامه من القضاء اذا انقطع مثله
كالرطب وفي ما لا مثل له نحو الحيوان في قوله ولهذا قال ابو حنيفة يقصد بقوله فكان
سابقا يعني ان المثل الكامل وهو المثل صورة ومعنى مقدم على المثل معنى ولهذا
المعنى قال ابو حنيفة رضي الله عنه الى آخره الا يرى ان القتل قد يصلح ماحيا اثر
القطع فكان مثله بمنزلة البرء من القطع من حيث ان المحل يفوت به فلا تصور للسراية
بعد فوات المحل فيجعل كالبرء من هذا الوجه حتى اذا كان القاتل غير القاطع كان
القصاص في النفس على الثاني خاصة وقال في مختصر الحاكم ولو كان لكل واحد
من الجنايتين جان على حدة وهما جميعا عمد او خطاء او احدهما عمد والآخر
خطاء اخذ كل واحد منهما بجنايته واثر المحو ثابت في غير هذا ايضا فانه اذا
رمى انسان الى الصيد بدون التسمية وجرحه ثم ادركه حيا وذكاه يحل
فعلم ان الفعل الثاني ماح اثر الفعل الاول فلو لم يمح لما حل بالتذكية واليه وقعت
الاشارة في قوله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم فالشارع جعل الذكاة ماحية
لاكل السبع وجرحه لانها لو كانت محققة للاول لما حرم اكله كما يصلح
محققا فان القتل بعد القطع يكون تماما للفعل الاول ولان قطعه يحتمل ان يسري
فيموت مقطوع اليد من قطعه فكان قتله بعد القطع تحقيقا لتلك السراية وهذا
لانه يحتمل ان يكون مراد القاطع من القطع القتل فكان قتله بعد ذلك محققا لموجب
القطع

اي بدون التسمية عمدا

فكانت الجنايات متحدة من هذا الوجه وعلى تقدير محو اثر القطع كانت الجناية
متعددة فلذلك خيرنا الولي بين الوجهين ان شاء مال الى وجه التعدد فقطعه
ثم يقتله وان شاء مال الى وجه الاتحاد فيقتله ابتداء من غير سابقة القطع
وقوله ولهذا قلنا لا تضمن المثلي بغير المثلي ايضا لقوله فكان سابقا ولذلك
قوله ولهذا قلنا لا تضمن منافع الاعيان بتلويه ايضا لانه لما لم يكن للمنافع
مثل لا صورة ولا معنى لم تضمن في غصبها واتلافها غير ما لعدم امكان
الضمان بالمثل والشارع شرط المثل في باب العدوان بقوله تعالى فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم اعلم ان للمسئلة صورتين غصب المنافع
واتلاف المنافع فغصب المنافع هو ان يغصب عبدا ويمسكه اياما ولم يستعمله
ثم رده الى مولاه واما اتلاف المنافع فهو ان يستخدمه ويشغله ثم يرده
الى مولاه فعندنا لا يضمن شيئا في الصورتين وعند الشافعي يضمن فيهما ولكن بينهما تفاوت
عنده في موضع اخر فانه اذا غصب الحر وامسكه اياما لم يضمن منافعه
لان الحر في يد نفسه واما اذا استخدمه فاتلف عليه ضمن وفي العبد يضمن
في الصورتين اعلم ان هذه المسئلة مبنية على اصلين مختلف فيهما بيننا وبينه
احدهما ان المنافع زوائد تحدث في العين شيئا فشيئا وقد بينا ان زوائد
المغصوب لا تكون مضمونة على الغاصب عندنا وتكون مضمونة عنده اسا فعلى
والثاني ان الغصب الموجب للضمان عنده يحصل باثبات اليد على المنفعة
كما يثبت على العين وعندنا لا يتحقق الا بيد مفوتة ليد المالك وذلك لا يتحقق
في المنافع لانها لا تبقى وقتين فلا يتصور كونها في يد المالك ثم انتقالها الى يد الغاصب
حتى يكون يد الغاصب مفوتة يد المالك فلذلك لا تضمن المنافع بالغصب عندنا كذا
في المبسوط فتركنا ما ذكر في النهاية من شبهات الخصم وجوابها فانه
الكبريت الاحمر والجزيل الاوفر وفي هذا النسخ مختلفة ولكن بعضها يقارب الصحيح
في المعنى قال الواقع الاتلاف المنافع ان المنافع لا تضمن بالاعيان كما لا تضمن الاعيان بالمنافع

ماسطر

فلو كانت الاعيان مثلا للمنافع لكانت المنافع مثلا للاعيان وهي ليست مثلا للاعيان
بالاجماع فكذا في عكسها قوله واما جواز العقد عليها بناء على اقامة العين مقام المنفعة
هذا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال كيف يجوز العقد على المنافع وهي معدومة عندكم
متقومة على ما قلتم والجواب لا نسلم ان المعقود عليه هو المنافع حتى انه اذا
اضاف العقد الى المنافع بان يقول اجرتك منافع هذه الدار شهرا بكذا يفسد الاجارة
بل الدار خلف عن المنافع في حق صحة العقد فكان المعقود عليه موجودا وقت العقد ولهذا
اذا وجدت المنفعة استقلت في اضافة اليها كالانتقال من الخلف الى الاصل ولا يلزم انها
تقومت في باب العقود وليس الى التقوم حاجة اذ الاستبدال صحيح من غير التقوم
يعني لو قال الخصم ان المنافع متقومة قبل ورود العقد عليها لانها لو لم تكن متقومة
لما تقومت في باب العقود بطريق الحاجة والضرورة لانه لا ضرورة في جعلها
متقومة ليصح الاستبدال بها والاستبدال صحيح من غير التقوم كبدل الخلع
وكبدل العين التي اعتاقها وغير ذلك حيث تقومت في باب العقود بالاجماع علم
انها متقومة من غير ورود العقد عليها لان ما ليس بمال لا يصير مالا بورود
العقد عليه كالخمر والخنزير والميتة والدم فالجواب عنه انها صارت متقومة
في باب العقود لا في غيره لان تقوم الاشياء انما يكون بالاحراز بعد الوجود والاحراز
يفتقر الى البقاء ولا بقاء للمنافع فلا يثبت التقوم واما ثبت التقوم لحاجة في باب العقود
بخلاف القياس عند التراضي وليس في الغصب تراض فلا يثبت التقوم ولا يلزم
علينا الاستبدال في الخلع مع عدم التقوم لان ذلك ثابت بالنص على خلاف القياس
الصاعد التراضي وكذلك لا يلزم علينا ارش الاطراف في باب النفوس لان الادمي
مكرم ومصون في نفسه واطرافه فكان ذلك من ضرورة وجوب الصيانة لا من
باب التقوم ولان في وجوب البدل هناك مقابلة العين لا مقابلة المنافع فلا يرد
علينا نقضا وقوله وليس الى التقوم حاجة ليس كذلك بل الى التقوم حاجة
متقومة في باب الاجارة من غير معنى يعقل في الدليل على هذا ان الله تعالى شرع

استغنا عن الابضاع بالمال فقال ان تبتغوا باموالكم وهذا يقتضي ان لا يشرع ابتغاء
البضع بدون المال لان الله تعالى قال واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فالاحلال
موصوف بهذه الصفة فتكون هذه الصفة شرطا والمشروط لا وجود له بدون
الشرط كما لو قيل اعط هذا الدرهم لرجل طويل لا يمكن ان يدفعه الى رجل غير طويل والشرع
جوز ابتغاء البضع بالمنافع كما اذا تزوج امراة بان يرعى غنمها سنة جاز وصار ذلك
مهرا قال الله تعالى على ان تاجرني ثماني حجج فعلم تقوم المنافع في باب العقود ولو لم تتقوم
لما جاز رعي الغنم مهرا اذ شرعيته بالمال المتقوم لان للتراضي اثرا في ايجاب
الاصول اي المبيع والعضو اي الثمن وكل قياس لا تقوم الا بوصف يقع به المعارفة
بين الفرع والاصل باطل وههنا الوصف الذي يقع به المعادلة التراضي موجود في باب
العقود فلذلك تقومت المنافع هناك ولم يوجد التراضي في باب الغصب فلا تتقوم
لذلك وهذا مثل قول بعض اصحاب الشافعي في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان
حدثا كما اذا مسه وهو يبول وكذلك قولهم هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا
ادى بعض بدل الكتابة وهذا ليس بتعليل لا طردا ولا تاثيرا على ما يجي بيانه في
موضعه ان شاء الله تعالى لقصد اثباتنا ان المال غير مشروع مثلا ايضاح لقوله
لقوله ان ضمان غير المال المتقوم بالمال المتقوم قضا بمثل غير معقول وقيد
بقوله مثلا احترازا عن شرعيته صلحا فان ولي القصاص يأخذه
صلحا لان القصاص مثل للاول صورة وفي حق الرقبة ومعنى وهو ازهاق
الروح وهو اي القصاص الى الاحياء الذي هو المقصود اي بالنص لقوله تعالى
ولكم في القصاص حيوة ومعنى الاحياء في القصاص من حيث الشرعية ومن حيث
الاستيفاء وقد ذكر المصنف رحمه الله وجه الاحياء في القصاص في باب القياس
من هذا الكتاب فلم يجز ان يزاحمه اي ان يزاحم القصاص ما ليس بمثل صورة
ولا معنى وهو المال فيه نفي لقول الشافعي فان في القتل العمد يجب القصاص عينا عندنا
الا ان للولي ان يصالح القاتل على المال وللشافعي قولان في قول موجب القتل العمد

احد الشيئين اما المال واما القصاص ويتعين احدهما باختيار الولي وفي
القول الاخر موجبه القصاص الا ان للولي ان يختار اخذ الدية من غير رضا
القاتل وعندنا لا يكون للولي اخذ شيء من الدية الا برضا القاتل ولما كان المال
عنده احد موجبي القتل العمد لم يصح عفو المريض مرض الموت
في حق المال لان العمد عنده يوجب المال ولا وصية للقاتل واما في حق القصاص
فصحيح كذا في المبسوط وانما شرع اي المال عند عدم المثل وهو فيما
اذا قتل خطا قوله ولهذا قلنا لايضاح لقوله ان تضمين غير
المال المتقوم بالمال المتقوم غير معقول ان القصاص لا يضمن لوليه
بالشهادة الباطلة على العفو يعني اذا قتل رجل رجلا عمدا فادعى القاتل
ان ولي المقتول قد عفا عنه وشهد الشهود بذلك وقضى القاضي بذلك
حتى بطل القصاص ثم رجع الشهود فقالوا كذبنا في شهادتنا فانهم
لا يضمنون عندنا وعنده يضمنون او بقتل القاتل وهو اضافة المصدر
الى المفعول يعني لو قتل رجل اجنبي من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص
وهو ولي القتيل الاول وانما شرعت الدية في القتل الخطا وانما على
هذا لا على قوله فلم يكن له مثل صورة ومعنى لتعليل مسئلة اخرى ذكرها
وقوله والعفو عن القصاص مندوب اليه جواب شبهة ترد على ما ذكر قبله
وهي ان يقال لما صين الدم عن الهدر ينبغي ان لا يصح العفو لان في العفو هدرا
فاجاب عنه بهذا ولهذا قلنا ان ملك النكاح يتصل بهذا ايضا بمثله لايضاح
قوله ان تضمين الملك غير المال المتقوم بالمال المتقوم غير معقول لا يضمن بالشهادة
بالطلاق بعد الدخول يعني ثم الرجوع يعني اذا شهد الشهود على رجل انه طلق
امرأته ثلاثا او طلقتين او طلاقا بائنا بعد الدخول وقضى القاضي به ثم
رجعوا لا يضمنون للزوج شيئا وكذلك اذا قتل رجل منكوحة رجل لا يضمن
للزوج شيئا بسبب ابطال النكاح وكذلك اذا ارتدت المرأة حتى بطل النكاح

لا تضمن للزوج شيئا لانه ليس بمال متقوم اي لان ملك النكاح ليس بمال متقوم
لان الملك عبارة عن القدرة او الشدة والربط او الاختصاص بالمطلق الحاجز
وكيف ما كان كان الملك صفة قائمة بالمالك فلا يكون مالا فلذلك لا تضمن
بالمال لان المال ليس بمثل له لا صورة ولا معنى ومثل هذا لا يضمن بالمال
~~لان المال ليس بمثل له لا صو~~ على ما ذكرنا في غصب المنافع وانما تقوم بالمال
بضع المرأة تعظيما لخطره اي لعظمته يعني كان ينبغي ان لا يجب المال المتقوم
عند النكاح [illegible] آدمي وجميع اجزائه ليس بمال متقوم فايجاب المال
الذي هو ليس بمثل له لا صورة ولا معنى غير معقول على ما ذكرناه ولكن انما وجب
المال عند النكاح اظهارا لعظمة البضع الذي هو جزء الحرة صار مملوكا للزوج
فكانت الصيانة للبضع جبرا للنقصان بكونه مملوكا لا للملك الوارد عليه
وهو حل الاستمتاع لان الملك لم ينقص شيئا فلا يحتاج الى الاجبار بالمال
ولما كان كذلك لم يجب الضمان على من ابطل ذلك الملك الذي هو غير متقوم
بالمال المتقوم حتى صح ابطاله بغير شهود فان ابطال ذلك الملك بالطلاق غير محتاج الى
الشهود والولي وهذا لبيان ان الملك الوارد على البضع لا خطر له ولهذا
لم يجعل له اي للبضع حكم التقوم عند الزوال اي لا يجب المال عند الطلاق وهذا لبيان
ان المال الذي وجب على الزوج عند النكاح انما كان لجبر نقصان حل بالبضع بكونه
مملوكا فلذلك لم يجب عند زوال الملك عنه لانه لم ينتقص بذلك بوجه بل هو
اطلاق له فلا يحتاج الى الجابر ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول فانهما عند
الرجوع يوجبان ضمان نصف المهر فهذه المسألة ترد اشكالا على اصلنا واصل الشافعي
اما على اصلنا فظاهر وهو ان البضع لما لم يكن له قيمة عند الزوال يجب ان الشهود
لا يضمنون بالشهادة الباطلة بشهادتهم على الزوال بعد الدخول وجب ان
لا يضمنوا ايضا بالشهادة الباطلة بشهادتهم على الزوال قبل الدخول واما
على اصل الشافعي فان ملك النكاح ملك متقوم عنده ينبغي ان يلزم تمام المهر

على الشهود بشهادتهم الباطلة لم يجب مهر المثل تاما كما قال الشافعي اي انه
فانه يقول ان لا يجب مهر المثل تاما على الشهود كما هو قولنا الا انا نقول ان وجوب
نصف المهر على الشهود لم يكن باعتبار قيمة البضع بل باعتبار اتلافهم نصف
المهر على الزوج واما الانفصال للشافعي عما ورد الاشكال على اصله حيث
لم يقل هنا بوجوب قيمة البضع تاما على الشهود مع انهم ابطلوا ملك النكاح
وهو متقوم عنده فيقول ان المهر بتمامه سلم للزوج ههنا لان بالشهادة
بالطلاق قبل الدخول سلم له براءة نصف المهر بالنص ويرجع ايضا على الشهود
بالنصف الذي ضمن فيسلم الكل وقوله الا نرى انه لم يجب مهر المثل تاما ايضاح
لقوله ان ضمان نصف المهر على الشهود لم يكن لقيمة البضع بل لاتلافهم ذلك
على الزوج على ما ذكرنا لما ان جبر النقصان بقيمة العين فان من غصب
عبدا مثلا قيمته الف درهم وكان اشتراه مولاه بمائة درهم فعلى الغاصب
عند اهلاكه يجب الف لا المائة باعتبار انه يجب عليه قيمة العبد لا المسمى
وههنا ايضا كذلك لو كان ما وجب على الشهود باعتبار قيمة البضع لوجب
عليهم مهر المثل تاما لان ذلك قيمة البضع لكن المسمى الواجب بالعقد
لا يستحق تسليمه اي تسليم المسمى الواجب بالعقد يعني ان المعقود عليه
اذا فات قبل القبض لا يجب شيء كالمبيع اذا هلك قبل القبض لا يجب على المشتري
شيء بل ينفسخ البيع وكذلك في باب النكاح اذا فات المعقود عليه عن الزوج
قبل التسليم اليه بسبب ليس هو من قبل الزوج ينبغي ان لا يجب عليه لكن وجب
عليه نصف المهر بشهادة الشاهدين لانهما اثبتا على الزوج سببا مفوتا
جاء من قبله للنكاح فهما بالاضافة اليه صارا كالملزمين عليه نصف الصداق
حكما او كانهما فوتا على الزوج يده في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فيكونان
بمنزلة الغاصبين في حقه فيجب عليهما ضمانه وقيمة الشيء تضاف له لا محالة لانها
مثله في المالية ويخرج بها عن عهدة ضمانه والقضاء اسقاط الواجب بمثل من عنده

صح تسليمه اي تسليم العبد باعتبار انه معلوم من وجه بالصرف الى الوسط في
جنس العبيد فصارت القيمة مزاحمة للمسمى اي كان للقيمة جهة الاصالة ايضا من
هذا الوجه كالمسمى يعني كما كان المسمى اصلا كانت القيمة ايضا اصلا فلذلك تجبر
المرأة على القبول اذا اتى الزوج بايهما كان ولكن لما كانت قيمة المسمى مثله كان
في تسليمها جهة القضاء ايضا لوجود حق القضاء فلما كان حق القضاء فيه
موجودا من هذا الوجه كان جانب حقيقة القضاء فيه راجحا فلذلك كان قضاء في
حكم الاداء لا اداء في حكم القضاء بخلاف العبد المعين او المكيل او الموزون اذا كان
موصوفا او معينا لان المسمى معلوم بعينه وصفته فتكون القيمة مقابله قضاء
ليس في معنى الاداء فلا تجبر على القبول اذا اتاها به الا عند تحقق العجز عن تسليم ما هو فلا
المستحق كما في زمان الغصب كذا ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله ومن قضيته
الشرع اي من مقتضى حكمة الامر في هذا الباب اي في باب الامر ان حكم الامر هو
بالحسن عرف للمأمور به اي لم نعرف كون المأمور به حسنا لا من حيث بكونه
اللغة فان صيغة الامر كما تجيء من آمن يؤمن كذلك تجيء من كفر يكفر ولا من حيث
ولا من حيث العقل فان العقل غير موجب لحسن الشيء ولا لقبحه عندنا خلافا للمعتزلة
بل هو معروف علما بحكمة بل عرف حسن المأمور به من قضية حكمة الآمر في الشرع لان
الشارع حكيم والحكيم لا يأمر بالقبيح وهذا الذي ذكره انما ذكره لمناسبة الباب
باب بيان صفة الحسن للمأمور به ضرب لا يحتمل سقوط هذا الوصف
اي وصف الحسن لان حسنه لذاته فلا يسقط عنه هذا الوصف لعدم سقوط المأمور به
وهو بدونه كالتصديق بالقلب في الايمان بالله وضرب يقبله اي يقبل
السقوط يعني يسقط عن المكلف التكليف به لا ان حسنه يسقط عنه لان حسنه
لذاته فلا يتصور الانفكاك عنه لكنه يحتمل سقوط التكليف عنه بعارض الجنون
وغيرها وهو الصلوة وضرب منه ملحق بهذا القسم كالزكوة والصوم والحج وقوله
لهذا القسم اي بالذي حسن لمعنى في نفسه ما حسن لغيره وذلك الغير

باب صفة الحسن

قائم بنفسه مقصود وهو الصلوة بعد الوضوء فانها بنفسها مقصودة لا تتأدى
بالذي قبله بحال اي لا يتأدى الصلوة بفعل المأمور به الذي قبلها وهو الوضوء في كل
حال وهذا احتراز عن الضرب الذي بعده وهو الجهاد وصلوة الجنازة فانهما صارا
حسنين بسبب قهر الكفرة وقضاء حق المسلمين فانهما يتأديان بفعل نفس المأمور به
وهو الجهاد وصلوة الجنازة وضرب منه حسن لحسن في شرطه بعد ان كان حسنا
لمعنى في نفسه او غيره يعني يكون المأمور به حسنا باعتبار انه مأمور به صدر من
حكيم ويكون ذلك المأمور به حسنا ايضا باعتبار شيء آخر غيره وهو كون
القدرة الممكنة شرطا له فيجوز ان يكون الشيء حسنا لمعنى في نفسه وحسنا ايضا
لمعنى في غيره كما اذا قال والله لأصلين الظهر هذا اليوم كان الظهر حسنا باعتبار انه
مأمور به وحسنا ايضا باعتبار معنى في غيره وهو البر في يمينه بتعظيم اسم الله تعالى
ولهذا ايضا نظير في الحسيات كامرأة حسناء في نفسها خلقة ثم اذا لبست اثوابا
فاخرة لائقة وتزينت بحسنها مع ذلك بانواع من الزينة كانت حسنة في نفسها
وحسنة لمعنى في غيرها وهذا القسم يسمى جامعا لانه يجمع النوعين من ضروبها
ثم انما اورد هذا القسم في النوع الثاني مع انه جامع للنوعين لحصول الزائد
من الغير فكان مناسبا للنوع الثاني الا ان هذا الغير لا يختص بالنوع الثاني بل
يشمل النوعين فيسمى جامعا وهو ركن لا يحتمل السقوط اي سقوط وصف الحسن
حتى اذا تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد كفرا يعني اذا كان قلبه مطمئنا
بالايمان لان اللسان ليس معدن التصديق لانه لو كان اللسان معدنا للتصديق
يلزم ان يكون اقرار المنافقين ايمانا لانهم قالوا نشهد انك لرسول الله قال الله تعالى
في مقابلة شهادتهم والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فعلم ان اللسان ليس معدن
التصديق فكان ركنا دون ركن اي كانت ركنية الاقرار احط رتبة من
ركنية التصديق في ماهية السقوط وصف الحسن عن الاقرار في وقت من الاوقات للايمان
وهو وقت الاكراه وعدم سقوط وصف الحسن عن التصديق في كل الاوقات ولكن مع ذلك فوات الاقرار

من غير عذر يدل على فوات الايمان وكان الاقرار ادنى درجة من التصديق واعلى درجة من سائر
العبادات فكان التصديق والاقرار ركنين في ماهية الايمان الا ان التصديق اعلى الركنين
والاقرار ادناهما فصار الايمان كالصلوة مع القراءة في حق الصلوة فكان الاقرار مع ذلك ركن الايمان
وجودا وعدما فان وجوده يدل على وجود الايمان وفواته في حالة الاختيار اى بتبديله
بغيره يدل على فوات الايمان وقوله فمن صدق بقلبه وترك البيان من غير عذر لم يكن مومنا
هذا الذى ذكره هو مذهب المحققين من الفقهاء واما عند اهل الكلام فهو مومن عند
الله وقال في الكفاية وقال المحققون من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار
باللسان شرط اجراء الاحكام في الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مومن
عند الله تعالى من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مومن عند الله لوجود التصديق وغير
مومن في احكام الدنيا لعدم الاقرار ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان بان كان
معتقل اللسان او كان يختار اى التصديق اى قبل ظهور البأس وقبل ان يرى
ملائكة العذاب كان مومنا ان تحقق ذلك وانما ذكر تحققه بحرف الشرط لندرة
ذلك التحقق وقوله كالصلوة وهو نظير القسم الثاني من النوع الاول بدل لبيان
اعادة كلمة التشبيه كما في قوله فمن الاثبات واما الاقرار فهو احد نوعي
القسم الاول من النوع الاول فكان التصديق والاقرار معا نظير القسم
الاول من النوع الاول حتى سقطت باعذار كثيرة كالجنون والاغماء
والحيض والنفاس الا انها ليست بركن في الايمان اى عندنا حتى ان
فوتها وتفويتها مع الاختيار لا يدل على فوات الايمان اذا كان الاعتقاد
مع فرضيتها موجودا بخلاف الاقرار فان ذلك دليل التصديق وجودا
وعدما واما الصلوة فلا تكون دليل التصديق وجودا وعدما وقد
تدل على ذلك اذا اتى بها على هيئة مخصوصة ولهذا قلنا اذا
صلى الكافر بجماعة المسلمين يحكم باسلامه فان الصوم صار حسنا
لمعنى قهر النفس والزكوة لمعنى حاجة الفقير اى ان قال الا ان هذه

الوسائط غير مستحقة لانفسها لانها كانت بخلق الله تعالى اياها على هذه الصفة
فلذلك كانت الزكوة والصوم والحج في المعنى من النوع الذى هو حسن لمعنى في غيره
لكون هذه الوسائط مما لا اختيار له فان قلت لم جعلت هذه الوسائط وسائط
حتى جعلت هذه المامورات بها وهى الزكوة والصوم والحج من القسم الثالث ولم تجعل الصلوة
من جهتها مع ان واسطة القبلة موجودة فيها ايضا وتلك الواسطة مما لا اختيار
لها كما في هذه الوسائط ايضا ومع ذلك جعلت الصلوة نظير القسم الثاني من النوع
الاول على ما ذكرت قلت جواب هذا مع ما يتلاحق به مر موفقا في الوافي فصار هذا
كالقسم الثاني اى صار القسم الثالث وهو الزكوة ونحوها كالقسم الثاني وهو الصلوة
حتى شرطنا لها اهلية كاملة من العقل والبلوغ لان ما لم يكن عبادة خالصة
يجوز ان يجب على الصبى والمجنون وما كان عبادة خالصة كالصلوة والزكوة لا يجب
عليهما فشرطنا الاهلية الكاملة في العبادات الخالصة ابتلاء بخلاف حقوق الناس
حيث تجب عليهما عند وجود سببها لان وجوب ذلك لم يكن ابتلاء بل لاحياء حقوقهم
وجبر ما نقص من حاجاتهم وقيل لا يتادى به الجمعة اى لا تتادى الجمعة بالسعى
نفسه بل بفعل مقصود بعده وهو اقامة الجمعة بخلاف الجهاد حيث يتادى
المقصود الذى هو المحسن وهو اعلاء كلمة الله بالجهاد بنفسه وقوله وكذلك الوضوء
عندنا اى ليس هو بفرض مقصود ويتبين ذلك بقوله لست بعبادة مقصودة
ولا يتادى به الصلوة بحال اى لا يسقط فرض الصلوة بمجرد الوضوء وتستغنى
عن صفة القربة في الوضوء اى وتستغنى الصلوة عن وجود النية في الوضوء ان
الصلوة تستغنى عن هذا الوصف اى عن وصف النية في الوضوء بان يكون
الوضوء منويا لكنه خلاف الخبر وهو قوله عليه السلام الجهاد ماض منذ
بعثنى الله تعالى الى ان يقاتل اخر امتى الدجال كذا في المصابيح ولما كان
المقصود يتادى بالمامور به بعينه كان شبيها بالقسم الاول اى لما كان
المقصود وهو اعدام الكفر وتضاحك المبتر يتادى بنفس الجهاد وسر الصلوة

على الميت كان نفس الجهاد ونفس الصلوة على الميت شبيها بما الذي هو حسن لمعنى في نفسه
كالايمان والصلوة بخلاف الوضوء مع الصلوة فان الصلوة لا تتادى بنفس الوضوء
واما الضرب الثالث فمختص بالاداء اي الضرب الذي هو حسن لحسن في شرطه
وهو الضرب الجامع للنوعين يشترط وجود ذلك الشرط في حق الاداء دون القضاء
اي بقي القضاء واجبا في ذمة المكلف بدون ذلك الشرط الذي هو عبارة عن قدرة
يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه وذلك شرط الاداء اي شرط لتحقق الاداء وذلك
لان القدرة مقارنة للفعل لان الفعل لا يتصور بدون تلك القدرة فيتوقف الفعل
على تلك القدرة فاما كون الفعل مامورا به وكونه واجبا عليه فلا يتوقف على تلك القدرة
بل يتوقف ذلك على سلامة الالات وصحة الاسباب وهذا هو عين مذهب اهل السنة
والجماعة فان صحة الخطاب تبتنى على سلامة الالات وصحة الاسباب فتكون القدرة
الحقيقية شرطا لوجود الفعل لا لكون الفعل مامورا به فان المامور يؤمر به قبل
ان توجد تلك القدرة وهو معنى قوله وذلك شرط الاداء دون الوجوب اي شرط
لتحقق الاداء لا شرط نفس الوجوب بدليل وجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه
فيما اذا اغمي دون يوم وليلة وقال الامام المحقق شمس الائمة السرخسي رحمه الله
فان الواجب اداء ما هو عبادة وذلك عبارة عن فعل يكتسبه العبد عن اختيار
ليكون معظما فيه ربه فينال الثواب وذلك لا يتحقق بدون هذه القدرة غير
انه لا يشترط وجودها وقت الامر لصحة الامر لانه لا يتادى المامور به بالقدرة
الموجودة وقت الامر بحال وانما يتادى بالموجود منها عند الاداء وذلك غير
موجود سابقا على الاداء فان الاستطاعة لا تسبق الفعل وانعدامها عند
الامر لا يمنع صحة الامر ولا يخرجه من ان يكون حسنا بمنزلة انعدام المامور به
فان النبي عليه السلام كان رسولا الى الناس كافة قال تعالى وما ارسلناك الا كافة
للناس وقال نذيرا للبشر ولا شك انه امر جميع من ارسل اليهم بالشرايع
ثم صح الامر في حق الذين وجدوا بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم

فيتمكنوا من الاداء قال تعالى لانذركم به ومن بلغ فكان حسن الامر قبل وجود
المامور يحسن قبل القدرة التي يتمكن بها من الاداء ولكن يشترط التمكن عند الاداء وجود
الا يرى ان التصريح بهذا الشرط لا يعدم صفة الحسن في الامر فان المريض
يؤمر بقتال المشركين اذا برئ فيكون ذلك حسنا قال تعالى فاذا اطمأننتم
فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء ولا مشي وهو نوعان
اي الضرب الثالث هو عبارة عن القدرة نوعان مطلق وكامل المراد من المطلق القدرة
الممكنة وهي ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه ومن الكامل القدرة الميسرة و
هي زائدة على الاولى بدرجة وهذا فضل ومنة من الله تعالى عندنا فان قلت
ان نفس الاداء لا يتحقق بدون هذه القدرة اذ الامر بدون هذه القدرة كان تكليف
ما ليس في الوسع وقد نفى الله تعالى عنه بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها فاشتراط
هذه القدرة حينئذ كان عدلا لا فضلا فكيف سماه فضلا قلت انما قال
هذا فضل من الله لان الله تعالى يعطيها لعباده لا عن وجوب عليه فكان فضلا
من هذا الوجه ولا تنافي بين العدل والفضل عند اختلاف الجهة فكان ما اعطى
العبد من القدرة فضلا منه من حيث انه لا يجب عليه شيء لما ان الاصلح على الله
ليس بواجب عدلا وحكمة من حيث انه لا يتأتى هذا الفعل من العبد بدونه
كما ذكره في التقويم ولكن ما ذكره المصنف رحمه الله احسن في العبارة لكونه اشارة
الى مذهبنا بان الله تعالى متفضل بكل ما اعطى العبد من النعم لان العدل انما
يستعمل في عقوبة الجاني بقدر جنايته لا زائدا عليها ولما كان ذكر الفضل
ذكرا يختص بمذهبنا خلافا للمعتزلة لما عرف في مسئلة الاصلح قال عندنا
حتى اجمعوا ان الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه وتاويله اذا
لم يجد من يعينه فان وجد من يعينه ان كان ذلك حرا لا يجوز التيمم عند ابي حنيفة
رضي الله عنه لانه عاجز عن الطهارة بالماء ببدنه ولا يجب على الحر اعانته وعندهما
لا يجوز التيمم لانه قادر على التوضي اصله ان الاعمى اذا وجد قائدا هل يجب عليه الجمعة

فإن وجد حملوا كما بعينه فعندهما لا يجوز التيمم بالطريق الأولى وعند أبي حنيفة رحمه الله
يجوز له التيمم في رواية ولا يجوز له في أخرى لأن حملوه بمنزلة يديه إلا أن النقصان
يحل به فإن استأجر صاحبه أو بماله في الزيادة فإن يكون على ضعف قيمته فإن
كان في موضع ثمن ما يتوضأ به درهم وهو لا يجد إلا بدرهمين فإنه يتيمم الامر
ولو وجده بدرهم ونصف فإنه يشتريه كذا ذكره في المبسوط وقوله
وفي مرض معطوف على قوله في الزيادة أي لا تجب الطهارة بالماء على من عجز عن
استعمال الماء إلا بنقصان يحل بماله في حق الزيادة على ثمن مثله أو بنقصان
يحل ببدنه في حق مرض يزداد به أي بسبب استعمال الماء وحاصله أن الله تعالى ٤
كما نفى تكليف ما ليس في الوسع بقوله لا يكلف الله نفسا إلا وسعها كذلك
نفى الحرج بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فما يوجب الحرج في نفسه
أو ماله كان منفيا لا يجب أداؤها إلا بهذه القدرة وهي القدرة الممكنة
وحاصل هذا أن من كان مأمورا بفعل في زمان كالإيمان بالله في دار الإسلام
وكالأضحية في أيام العيد أو في مكان كذبح الهدايا في الحرم وغيرها
لا بد أن يكون المأمور قادرا على تحصيل المأمور به على الحقيقة لأن
تكليف ما ليس في الوسع ليس بحكمه لأن التكليف ابتلاء وإنما يحصل
الابتلاء بقدرة المكلف إن أتى بالمأمور به يثاب وإن تركه يعاقب
ألا ترى أنه لا يجوز أن يؤمر المقعد بالمشي ولا الأعمى بالإبصار بالعين
ولا الآدمي بالطيران لأن كلا منهم ليس بقادر على تحصيل ما أمر به
إذا عرف هذا فنقول من كان مأمورا بالإيمان لم يكن له بد من القدرة
على اكتساب الإيمان وتلك القدرة تتضمن سلامة الآلات وصحة
الأسباب فكان التكليف دائرا بتلك القدرة لا بالقدرة الحقيقية
التي تقارن الفعل إذ لو كان كذلك ينبغي أن لا يكون أحد مأمورا
بالفعل قبل وجود الفعل لأن تقديم المشروط على الشرط محال
وهذا

وهذا لا يجوز لأنه مأمور بالإيمان قبل حصول تلك القدرة بالإجماع
وكذلك من كان مأمورا بالطهارة بالماء لا بد له من القدرة على تحصيل
الطهارة بالماء وذلك بسلامة الآلات والأسباب وكذلك من كان
مأمورا بأداء ركعتين أو أزيد منه في الوقت لم يكن له بد من القدرة
على تحصيل ما أمر به وذلك بسلامة الآلات والأسباب وكذلك في غيرها
وقال فخر الإسلام رحمه الله لما كان هذا الأصل مستقرا إذا أسلم الكافر
في آخر الوقت أو بلغ الصبي أو أفاق المجنون ولم يبق من الوقت
إلا مقدار أن يسع فيه التحريمة فقط لا قضاء عليهم لأنهم لم يقدروا
على تحصيل ما أمروا به في الوقت والقضاء خلف عن الأداء فإذا لم
يكن الأداء مقدورا لهم لم يثبت القضاء كما لو وجد هذه الأشياء
بعد انقضاء الوقت لكن أصحابنا رحمهم الله قالوا القياس ما ذكرت
إلا أنا استحسنا بوجوب القضاء عليهم لأن القدرة الحقيقية التي
هي المقارنة للفعل ليست بشرط لوجوب القضاء عليهم بالاتفاق
فبعد ذلك نقول لما لم تكن القدرة المقارنة شرطا لوجوب القضاء
وقد وجد هاهنا سبب أصل الوجوب وهو جزء من الوقت وأصل الوجوب
لا يفتقر إلى القدرة ووجوب الأداء مفتقر إلى القدرة لكون الأداء

مطلوبا منه وما ذكرت من القدرة شرط لتكليف الأداء في الوقت
وهؤلاء لم يخاطبوا بالأداء في الوقت لعدم القدرة على ذلك ولكن
توهم القدرة كاف لوجوب الأداء ليظهر أثره في حق وجوب القضاء
والقدرة على هذا التقدير متوهمة لأن الله تعالى قادر
على أن يوقف الشمس فيمتد الوقت فيؤدي هو في الوقت إلا أنه
لما كان المأمور عاجزا عن الأداء في الوقت في الحال لم يخاطب بالأداء
في الوقت فتعتبر هذه القدرة في حق وجوب القضاء لأن القضاء خلف

لعلمنا انا

وشرط الحلف عدم الاصل في الحال مع امكان الاصل في الجملة وقد وجد ههنا وهذا اصل واضح
فانهم قالوا اذا حلف ليمسن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت
اليمين للبر وهو الاصل لكنه لما كان عاجزا في الحال وجب القول بوجوب
الخلف وهو الكفارة لان الاصل ممكن الا ترى ان الاصل اذا لم يكن ممكنا
وهو البر لم يثبت الخلف وهو الكفارة كما في اليمين الغموس فصارت
القدرة على هذا التقدير نوعين قدرة تثبت للمكلف على تحصيل
ما كلف به وهي عند سلامة الآلات وصحة الاسباب وهذه القدرة
يثبت اثرها في لزوم الاداء في الوقت فاذا فات يجب القضاء وقدرة
متوهمة غير مقدورة للعبد على ما هو العادة ويعتبر هذه القدرة
في حق وجوب الاداء ليثبت بذلك الوجوب في حق الخلف والشيء قد يثبت تقديرا
وان لم يثبت حقيقة الا ترى ان القادر على استعمال الماء حقيقة يعد
عاجزا تقديرا كما في الماء المعد لدفع العطش وكالنائم يعد قادرا على
الاداء تقديرا حتى يظهر اثر ذلك في حق وجوب القضاء بخلاف ما اذا انقضى الوقت
ثم وجد ما ذكرنا من الاسلام وغيره لان القدرة في الحال في الزمان الماضي من
المستحيلات فلم يمكن ان يعد قادرا ثم ما ذكرنا من نوعي القدرة ليس بشرط
في وجوب القضاء الا ترى انه في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فاته وليس
هو بقادر على تحصيل ما امر به في القضاء ولهذا يبقى عليه بعد الموت وليس
ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا تلك القدرة ليظهر اثرها
في حق الخلف ولا خلف للخلف فلم يعتبر وقد نقلت الفوائد عليه فعلم ان
القدرة مختصة بالاداء قوله لان تمكن السفر المخصوص به اي بالحج
لا يحصل دون الزاد والراحلة في الغالب فلذلك كانت القدرة الممكنة
في الحج القدرة على الزاد والراحلة والا فالعادي بل دون هذه القدرة
قدرة ادنى منها قد يتمكن المرء بها من اداء الحج وهي صحة البدن التي يقدر
بها على تحصيل الزاد في الطريق بالاكتساب ويقدر بها على المشي حتى صح

البدن به وقد ترك وجوب الحج بهذا الطريق والقدرة الممكنة هي ادنى
ما يتمكن العبد من اداء ما لزمه فينبغي ان يجب الحج على الصحيح البدن بها
المكتسب لان وجوب الحج متعلق بالقدرة الممكنة وهذا الذي ذكرته
من القدرة الممكنة لانا نقول لا يجب الحج على من لا يملك الزاد والراحلة
اذ لو قلنا بوجوبه على من هذا صفته يقع الناس في غاية الحرج والله تعالى
نفى ذلك بقوله كما في قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج والذي

اعتبرناه في الصلوة من توهم القدرة وان كان لا يتحقق الاداء من مثل
ذلك القادر غالبا ليظهر اثره في خلفه وهو القضاء لا لعين الاداء فان عين
الاداء منه غير مطلوب واما في صورة الحج فلا يمكن مثل هذا القول
لانه لا خلف هناك ينتفي الحرج عند مباشرة ذلك الخلف حتى اذا هلك النصاب
بعد الحول قبل التمكن سقط الواجب بالاجماع هذا ايضاح ما ذكره بقوله
فادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا
في المالي لانه لما لم يتمكن من اداء ما لزمه وهلك المال قبل التمكن
لم يحصل له من القدرة ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه فلذلك
سقط الواجب لانه لم يجب عليه ما له عرضية الوجوب وانما قلنا هذا لان
عندنا لا يجب عليه الواجب الا عند وجود القدرة الممكنة وهي لم تحصل له
وكذلك عند الشافعي فان عند الشافعي لا يجب الزكوة الا بثلاث شرائط
كمال النصاب وحولان الحول والتمكن من الاداء كذا ذكره في المبسوط وصورة ذلك
في ابن السبيل اذا كان له نصاب في بيته وحال الحول عليه فوجب عليه
اداء الزكوة اذا بلغه وهلك النصاب قبل البلوغ اليه سقط الواجب بالاجماع
ولهذا قال زفر رحمه الله في المراة تطهر في اخره ايضاح ايضا لما ذكر ان
ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه من القدرة شرط خطاب الاداء وهو
وهو لانهم لما لم يدركوا وقتا صالحا للاداء غالبا لم يخاطبوا به فلذلك لم يلزمهم

قضاؤه لانعدام الشرط وهو التمكن من الاداء غالبا لا نادرا ولكن علماؤنا قالوا
بلزومهم اداء الصلوة استحسانا لان السبب الموجب جزء من الوقت وشرط وجوب
الاداء كون القدرة على الاداء متوهم الوجود لا كونها متحقق الوجود وقوله بعد
تمام الحيض اي بعد العشرة اي يشترط حقيقة الطهر في جزء من الوقت بان
يكون ايامها عشرة او دلالة انقطاعه بان يكون ايامها دون العشرة
بينقطع الدم والباقي من الوقت مقدار ما يمكنها ان تغتسل فيه وتحرم للصلوة
وذكر المصنف في كتاب حيض له مقدار ان مدة الاغتسال من الحيض اذا كانت ايامها
دون العشرة وتتفرع عن هذا الاصل مسائل ان الزوج اذا راجعها في تلك المدة
في الحيضة الاخيرة من العدة تصح ولا يجوز للزوج قربانها في تلك المدة واذا كانت
ايامها عشرة ليس كذلك حتى يجوز للزوج قربانها في تلك المدة ولا تصح الرجعة
وقوله قبل تمامه اي تمام الحيض وتمامه بالعشرة وهذا لان في ادا امر العباد
صفة الحسن ولزوم الاداء يثبت بهذا القدر من القدرة فان من قال لعبده
اسقني ماء غدا يكون امرا صحيحا موجبا للاداء فلا يتعين للحال بانه يقدر
على ذلك في غد لجواز ان يموت قبله او يظهر عارض يحول بينه وبين التمكن من الاداء
فكذلك في اوامر الشرع وجوب الاداء يثبت بهذا القدر وكذلك في سائر
الفصول اي في فصل الصبي وفصل الكافر وفصل المسافر بان بلغ واسلم
واقام وقوله لكن توهم القدرة اي القدرة الممكنة يكفي لوجوب الاصل لا
لوجوب الاداء والامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم
الاول اي يحمل على ان المامور به حسن لعينه ولا يحمل على انه حسن لغيره
ولكن يحتمل ان يكون حسنا لغيره على ما ذكر فان قلت في اي موضع
صورة هذه المسئلة ان قلت في العبادات فقد ذكر قبيل هذا بطريق
التفصيل ان هذا من قبيل الحسن لمعنى في عينه كالايمان وان هذا من
قبيل الحسن لمعنى في غيره كالسعي الى الجمعة وغيره وان قلت في غير العبادات

فتعليله في الكتاب بقوله وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى يرد ذلك
قلت الكلام مجرى على اطلاقه فيدخل تحته العبادات وغيرها وما ذكره
اولا بطريق التفصيل كان جزئيا وهذا كلي والكلي غير الجزئي خصوصا
عند احتمال غير ذلك الا يرى ان مثل هذا مذكور في حق الوجوب فان صور
الواجبات في العبادات مذكورة بطريق التفصيل ان هذه العبادات واجبة مثل
اي فريضة كالصلوات الخمس وواجبة عملا لا علما كالعمرة والاضحية وهذه
العبادات غير واجبة كالنوافل ثم ذكر ان مطلق الامر يحمل على الوجوب باعتبار
مطلب هذا المعنى ان هذا كلي وذاك جزئي والكلي غير الجزئي والعلم بالجزئي لا يكون
علما بالكلي وكذا في عكسه فان النادبين والمبيحين والواقفين في الامر المطلق يعرفون
وجوب الصلوات الخمس والزكوة والصوم وهي جزئية ولا يعرفون وجوب الامر
المطلق وهو كلي وكذا في عكسه ان كل احد كان يعرف وجوب شكر المنعم
وحظر الكفران وكان لا يعرف بطريق التفصيل قبل ورود الشرع ان الصلوة والزكوة
وغيرهما من قبيل شكر المنعم ام لا ونكاح المحارم وسائر المحرمات من النساء
من حظر الكفران ام لا وكذلك كل احد يطرق الاحتمال ان جواب الفتوى اما
ان يكون نعم او لا ولكن لا نعلم بطريق التفصيل ان جواب هذه الفتوى المعينة
نعم ام لا الا بعد زيادة المجاهدة في التحصيل وترك امر الوسائل على التعطيل
ولان المرء قد يحتاج في التمسك في مسئلة من المسائل بمطلق الامر الى معرفة
ان هذا حسن لمعنى في عينه لان هذا ثابت بمطلق الامر ومطلق الامر يقتضي
ذلك كما نقول مثل ذلك في التمسك بالوجوب وقوله لان كمال الامر والامر
انما يكمل بحسب كمال ولاية الامر ولا امر اكمل ولاية من الشارع فكان امره اكمل
والامر يقتضي كمال صفة المامور به وصفة المامور به انما تكمل اذا كان حسنه
لمعنى في عينه وان ثبت بعد هذه فتامل في كمال صفة الايمان مع غيره من المامور
بها كيف ترجح الايمان على غيره من العبادات وما ذاك الا باعتبار ان حسنه ذاتي

بحيث لا يفكر عنه وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى وهو معنى كون المأمور به
حسنا لعينه وهذا لأن العبادة عبارة عن نوع فعل يأتي به الآدمي بفعله تعظيما
لله تعالى بإخبار الطاعة على خلاف هوى نفسه كذا ذكره في التقويم وتعظيم من
هو مستحق للتعظيم حسن لمعنى في عينه وقال الإمام شمس الأئمة رحمه الله والأصح
عندي أن مطلق الأمر يثبت حسن المأمور به لعينه شرعا فإن الأمر لطلب
الإيجاد ومطلقه يثبت أقوى أنواع الطلب وهو الإيجاب فيثبت أيضا على صفات الحسن
لأنه استعباد فإن قوله تعالى أقيموا الصلوة وقوله اعبدوا في بيان المعنى سواء
والعبادة لله تعالى حسنة لعينها ويحتمل الضرب الثاني وهو كون المأمور به حسنا
لمعنى في غيره كما في الأمر بالوضوء وهذا لأن ثبوت هذه الصفة بطريق الاقتضاء لأن
حسنه إنما يثبت لضرورة أن الآمر حكيم والثابت بطريق الاقتضاء إنما يثبت ما هو
الأدنى في ذلك الباب والأدنى هو الحسن لمعنى في غيره لا لعينه وعلى هذا قال
الشافعي وهو قول زفر رحمهما الله أي وعلى كون الأمر المطلق مقتضيا صفة الحسن
لمعنى في عينه ذكر على صفة جنبيه أي على صفة جنس الجمعة لعينها ومن ضرورته
لم يكن الظهر مشروعا في حق من وجبت عليه الجمعة حتى قالا لا تصح أداء
الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة إلا أنهما اختلفا في تحقق فوات الجمعة فعند
زفر يتحقق فوتها بفراغ الإمام من صلوة الجمعة وعند الشافعي بخروج الوقت
واختلافهما هذا بناء على أصل وهو أن السلطان شرط عند زفر لإقامة الجمعة
وعند الشافعي ليس بشرط فكان فوات الأصل وهو الجمعة بخروج الوقت فصار
الظهر حسنا أي صار حسنا لمعنى في عينه على وجه ينفي حسن غيره لأن حسن
الشيء لعينه يقتضي الكمال والكمال في أن يكون هو متعينا لا يزاحمه غيره
إذ عند المزاحمة لا يبقى الكمال فلذلك لو أدوا صلوة الظهر ثم أدوا صلوة
الجمعة لا ينتقض ظهرهم بأداء الجمعة فكان المريض والعبد والمسافر بمنزلة
من صلى الظهر في بيته ثم أدرك الجمعة كان فرضه ما أدى في بيته فكذلك هما

لأهل هذا اليوم في حقهم كسائر الأيام ولو التحقوا أيضا بأداء الجمعة لا يخرجون
عن عهدة فرض الوقت ولكنا نقول الجمعة أقوى من الظهر ولا يظهر الضعيف
بمقابلة القوي وإنما فارق المريض الصحيح في الترخص بترك السعي
إلى الجمعة فإذا شهدها فهو والصحيح سواء فيكون فرضه الجمعة كما
في الصحيح كذا في المبسوط قلنا تحقيق الاختلاف في هذا الأصل وهو أن
المقيم الصحيح مأمور بعد الزوال يوم الجمعة بأداء الجمعة لكن الشأن
في معرفة كيفيته لأنا بالجمعة نعني على طريق نسخ حسن الظهر كما هو مذهب زفر للأمر به
والشافعي أو على تقرير حسن الظهر كما هو مذهبنا فصار ذلك مقررا لا ناسخا
أي صار الأمر بأداء الجمعة مقررا للظهر لا ناسخا له وأمر بنقضه كما أمر بالجمعة
بإسقاطه بالجمعة أي الصحيح المقيم أمر بنقض الظهر بعد أدائه بأداء
الجمعة كما أمر بإسقاط الظهر عنه بأداء الجمعة قبل أدائه وإنما وضع عن المعذور
هذا جواب عن قولهما بأن المريض والعبد والمسافر لم يخاطبوا بالجمعة على وجه
المنع لا نسلم أنهم لم يخاطبوا بالجمعة بل خوطبوا بها لأن قوله فاسعوا إلى ذكر الله
عام متناول للجميع ولكن سقط عنهم وجوبها رخصة وترفيها في حقهم فإذا أدوا
الجمعة عملوا بالعزيمة فيصح وقوله فلا يبطل به العزيمة أي فلا يبطل
بأداء الظهر وهو الرخصة العزيمة التي هي الجمعة وإنما قلنا أن الضرب الثالث
من هذا القسم أي من الذي حسن لمعنى في شرطه حكما لتقصيره أي زجرا
لتقصيره فضلا من الله تعالى كيلا يكون تكليف العاجز فلم يشترط لبقاء
الواجب كالشهود في باب النكاح فإنه شرط لصحة انعقاد النكاح لا لبقائه
وهذا لأن القدرة الممكنة شرط وجوب الأداء لكون بدونها التكليف بتكليف
ما ليس في الوسع فلما وجب الأداء عند وجود هذه القدرة التي في أدنى ما يتمكن
به المرء من الأداء بقي ذلك الواجب قضاء في ذمة المكلف وإن لم تبق تلك القدرة
لما أن القضاء يجب بالسبب الذي وجب به الأداء فكان الواجب في القضاء عين ذلك

الواجب الذي كان في الاداء فلا يبكون الشرط في منسوخ ط واجب فلما كان
كذلك كان وجوب الصلوة بالقدرة الممكنة في اصله فلم يشترط في حال
القضا ما شرط في حال الاداء حتى انه اذا ترك الصلوة في عنفوان
شبابه ثم كبر وانحنى ولم يقدر على قضائها قائما وصلى القضا قاعدا او
بايماء يجزيه لان الاداء ما وجب في اصله لقدرة متيسرة بل بقدرة
ممكنة من الفعل فيبقى كذلك فيخرج عن عهدة القضا اذا قضاها بالقدرة
الناقصة او نقول فلم يشترط لبقا الواجب لان بقاء الشيء غيره بدليل
صحة اثباته مع نفي بقائه بان يقال وجد ولم يبق فلو كان بقا الشيء
عين ذلك الشيء لما صح ذلك كما لا يصح قولك وجد ولم يوجد ولما كان
بقا الشيء غير ذلك الشيء فكان اشتراط القدرة الممكنة التي هي شرط
الوجوب ابتداء لم يكن شرطا للبقا ذلك الوجود لان الشيء اذا كان شرطا
لشيء لا يلزم ان يكون شرطا لغيره ولا بقائه يلزم حسن تكليف ما ليس
في الوسع في حق حال البقاء لانا نقول لم نقل بالتكليف ابتداء بل نقول
ببقاء التكليف الذي وجب ابتداء بشرطه وانما بقي على عهدته ذلك
الواجب بسبب تقصيره وان لم يبق له قدرة وعدم بقاء القدرة لو كان
مسقطا للواجب ينبغي ان يسقط الواجبات عن ذمته بالموت لانه لا عجز
اقوى من الموت وقد بقيت الواجبات في ذمته بعد الموت في حق الاثم بالاجماع
علم ان العجز عن مسقط للواجب وان لم يبق القدرة لا يسقط بهلاك المال
لما ذكرنا وهو قوله لان هذه القدرة كانت شرطا للوجوب لاداء الى اخره
واما الكامل من هذا القسم وهو الذي حصل لمعنى في شرطه وهي
دالة على الاداء في اليسر بدرجة وهي درجة التغيير والتيسير
فان الواجب بالقدرة الميسرة اسما وجب وجبت متغيرا عن اصل القدرة
الى قدرة اليسر فيبقى كذلك على صفة اليسر لان التغيير باليسر صفة له

لا شرط فلا يبقى الموصوف بدون الصفة لانه حينئذ لا يكون موصوفا بها
وشرط ذا ودوامها لتكون موصوفا بها بخلاف القدرة الممكنة فانها شرط
وجوب الاداء لئلا يكون التكليف بدونها تكليف ما ليس في الوسع وقد وجد
الوجوب حال وجود الممكنة ثم بعد ذلك لا يشترط بقا الشرط كما في
شهود النكاح اذا ماتوا بقي النكاح صحيحا وان لم يبق الشهود لما ذكرنا
ان الشرط لا يتكرر في واجب واحد لان الوجوب في القضا لم يتكرر فكذلك
لا يتكرر شرطه هذا هو الفرق الواضح بينهما وفرق ما بين الامرين اي
بين القدرة الممكنة وبين القدرة الميسرة وهو لما كانت متيسرة
غيرت صفة الواجب فان قيل [illegible] لم يكن ذلك الواجب الا بوجود
القدرة الميسرة فكيف يصح قوله غيرت صفة الواجب فلما كان
لذلك الشيء صلاحية ان يكون واجبا بدون وجود القدرة الميسرة كما
في الواجبات بالقدرة الممكنة يسمى لتلك الصالحية صفة الواجب
او معنى قوله غيرت صفة الواجب الوجوب الذي ثبت لها ابتداء بطريق
اليسر والسهولة فسمي لوجوبه بطريق السهولة ابتداء اسم التغيير
لجعلته سمحا سهلا لينا وهذا لان الواجب عند القدرة الممكنة لم يكن
بطريق اليسر بل بطريق انه لا وجود لهذا الفعل الا عند وجود هذه القدرة
وفيما نحن فيه الله تعالى لطف بعباده وتفضل عليهم حتى لم يوجب عليهم
بالقدرة الممكنة مع صلاحية الوجوب بها كما في الواجبات بالقدرة الممكنة
بل لم يجب فيما نحن فيه بتلك القدرة فكانت لكل الواجب في نفسه متغيرا من
العسر الى اليسر بها للتسهيل والتيسير ولا يلزم ان انتصاب شرط للابتداء
الوجوب في حق الورود هو انه حين وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة فكان
بقاء القدرة شرطا لبقاء الواجب حتى اذا لم يبق تلك القدرة لم يبق الواجب ايضا
فقال ولهذا قلنا الزكوة تسقط بهلاك النصاب الى اخره فورد على بقا وجود الزكوة

بقدره عند بعض النصاب فلو كان وجوب الزكوة بالقدرة لما بقي وجوبها عند بعض
النصاب كما لا يجب ابتداء مع بعض النصاب فأجاب عنه بهذا وقال ان
اشتراط النصاب في ابتداء الوجوب كان من القدرة الممكنة لان هذه القدرة
وهي قدرة ملك النصاب لا تغير صفة الواجب من العسر الى اليسر فلم تكن
تلك القدرة ميسرة بل ممكنة فلذلك بقي الواجب بقدر ما بقي من النصاب
فان قلت النصاب سبب وجوب الزكوة وهو معروف فكيف قال ههنا النصاب
شرط لابتداء الوجوب قلت لا نسلم ان النصاب سبب بل السبب هو المال
مطلقا عند وجود شرطه وهو كون المال متقدرا بمقدار النصاب وناميا وغير ذلك
على ما عرف وذلك لان السببية انما تعرف بالاضافة والاضافة انما توجد في حق المال
مطلقا من غير تعرض لوصف فيقال زكوة المال ولا يقال زكوة النصاب فعلم بهذا
ان معنى قوله النصاب شرط لابتداء الوجوب اي المال المقدر بمقدار النصاب وكون
المال متقدرا بمقدار النصاب شرط لوجوب الزكوة لا سبب ككونه ناميا وهو شرط
بالاتفاق فكذا هنا فصار ذلك شرطا للوجوب يعني ان شرط النصاب بمنزلة القدرة
الممكنة في حق الصلوة لان المعنى من القدرة الممكنة ان يثبت للمكلف اصل المكنة وبدونها
لا يتمكن من الفعل وههنا كذلك لان النصاب قدرة ممكنة اذ الاغناء لا يتصور من
غير الغني فكان الغنى شرطا للاغناء والغنى انما يكون بكثرة المال وليس للكثرة حد
تعرف به فقدر الشرع بحد واحد وهو النصاب فلم يحصل الغنى بما دون النصاب ولم
يحصل الاغناء شرعا ايضا ممن لا يملك النصاب اذ الاغناء من غير الغني لا يتصور كالتعليم
من غير العالم فكان قدر النصاب للاغناء قدرة ممكنة على هذا الوجه اذ لم يتصور
الاغناء ممن يملك دونه شرعا كما لا يتصور وجود اداء الصلوة بدون القدرة
الممكنة فلذلك لم يشترط دوام النصاب لدوام وجوب الزكوة لما كان اجزاء ابدا
على الاهلية الاصلية فالاهلية الاصلية لوجوب العبادات الاسلام والبلوغ عن
عقل وزيد على ذلك في الزكوة الغنى فصار الغنى لوجوب الزكوة شرطا ايضا كالاسلام

والبلوغ والعقل لما ان المزيد انما يكون من جنس المزيد عليه فلما كان المزيد عليه
شرطا للوجوب كان المزيد ايضا شرطا له او نقول ان الغنى الذي يحصل بملك النصاب
لما كان من قبيل القدرة الممكنة في الزكوة كان ذلك بمنزلة القدرة الممكنة في الصلوة
وتلك القدرة في الصلوة شرط وجوب الصلوة على العبد فكذا هذه القدرة كانت شرط
وجوب الزكوة على العبد لان كل واحد منهما زائد على الاهلية الاصلية التي تحصل بالاسلام
والبلوغ عن عقل وقد ذكرنا ان الذي وجب بشرط شيء ابتداء بقي واجبا بدون
ذلك الشرط كما في القدرة الممكنة في الصلوة فلذلك بقي وجوب الزكوة وان لم يبق النصاب
كاملا فان قيل هذا الذي ذكرته يقتضي ان يبقى وجوب الزكوة بعد هلاك النصاب
ايضا كما هو الحكم في القدرة الممكنة كذلك والحكم بخلافه ههنا قلنا انما يلزم هذا
الاشكال علينا ان لو شرطنا بقاءه باعتبار قدرة الممكنة وانما شرطنا بقاءه
باعتبار قيام صفة النماء وهي القدرة الميسرة فشرطنا بقاءه للقدرة الميسرة
وهي النماء لا للقدرة الممكنة ومع النصاب في الدليل عليه انه اذا هلك بعض النصاب
يبقى بعض الواجب ببقاء ذلك البعض ولا يبقى كل الواجب وشرط الوجوب اي شرط وجوب
الاداء وهو الغنى بالنصاب حقا لصاحب الحق وهو الفقير معتبر لكي يعد المال فائتا او
واستهلاك النصاب هو ان ينفقه في حوائج نفسه او يتلفه مجانا لان هذا النصاب
كله حق لصاحب الحق في حق الواجب فصار بالاستهلاك متعديا على صاحب الحق
فصار ضامنا كمولى العبد الجاني فانه يخاطب بالدفع او بالفداء فاذا هلك العبد
من غير صنع من المولى لا يجب على المولى شيء فصار هلاك النصاب هنا بمنزلة العبد الجاني
اذا هلك واذا اعتقه المولى او باعه او فعل فعلا اخر يتعذر الدفع به يطالب
المولى بالفداء لانه صار جانيا على حق صاحب الحق فصار كان العبد باق وهو يختار
الفداء فكذلك ههنا جعل النصاب قائما عند الاستهلاك ويطالب باداء الزكوة كما لو كان
النصاب قائما حقيقة والتخيير بتيسير لان التخيير يثبت للاختيار للمكلف وانما يثبت
للاختيار شرعا للرفق بما هو الارفق له ويختار ما هو الاهون ولا يعسر عليه لانه اذا

لأنه إذا لم يكن مخيرًا أو وجب عليه شيء آخر عينًا بما يشق عليه ذلك ولا يجد شيئًا آخر شرعًا
يقوم مقامه فيعجز فيبقى في عهدة التكليف ولا حرج عن عهدة الواجب إلا
بزيادة مشقة وليس في التخيير بين الشيئين أو الأشياء كذلك وهو ظاهر ولا يرد
على هذا التخيير في صدقة الفطر مع أن ذلك من القدرة الممكنة لا من الميسرة لأنا
نقول إن ذلك تخيير صورة لا معنى فإن قيمة نصف صاع من بر وقيمة صاع
من تمر عندهم واحدة فصار كأنه لا تخيير أصلا والتخيير في كفارة اليمين
بين الأشياء الثلاثة فإن كل واحد منها يخالف الآخر صورة ومعنى فأوجب
التخيير التيسير لا محالة ولم يعتبر ما يعتبر في عدم سائر الأفعال لأن
ما كان متعلقًا بعدم فعل وهو غير مؤقت يتعلق بالعدم الأبدي ألا ترى أن من قال
إن لم آت البصرة فامرأته كذا أو إن لم أكلم فلانًا يتعلق الجزاء بالعدم
في جميع العمر حتى لا يحنث وإن لم يأت البصرة سنين كثيرة وكذلك عدم القدرة
على الصوم في حق الشيخ الفاني مستدام ويتعذر بالعمر فيبطل أداء الصوم
لأنه حينئذ يلزم أن يصوم بعد الموت وكان شيخي رحمه الله يقول نقلا عن
الأستاذ الكبير رحمه الله هذا اللفظ اگر عجز مستدام را اعتبار كنيم روزه در گور
افتد وكذلك في طعام الظهار لأن المعتبر هو العجز الحالي فإن قيل قوله ولم
يعتبر ما يعتبر في عدم سائر الأفعال وهو العدم في العمر ليس بجاري على
عمومه فكم من عدم في الشرع هو غير مستغرق للعمر ألا ترى إلى قوله عليه السلام
فإن لم تستطع فقاعدًا واستغراق عدم الاستطاعة العمر ليس بشرط قلنا
عدم الاستغراق هناك إنما علم بمحل الكلام لأن النبي عليه السلام ذكر تفاوت
أحكام الشرع على وجه التيسير بحسب أحوال المريض في مرضه ومرض المريض
غير مستغرق لعمره غالبًا بل يتفاوت حالًا فحالًا فكذلك الأحكام المترتبة على
حسب تلك الأحوال فلذلك لم يوجب الاستغراق وأما عدم الأفعال في نفسه
إذا لم يكن مقيدًا بشيء فموجب للاستغراق في العمر كما لو قال لا أكلم فلانًا أو لا

أفعل كذا والدليل على جواز التكفير بالصوم عند عدم المال من غير انتظار
إلى وجوده فيما يستقبل من الزمان جواز التكفير بالصوم ممن له مال غائب
وليس عنده مال يحنث في يمينه لأنه فاقد للمبسوط وإن كان للرجل
الحانث في يمينه مال عند غائب أو دين وهو لا يجد ما يطعم ولا ما يكسو ولا ما
يعتق أجزأه أن يصوم لأن المانع قدرته على التكفير بالمال وذلك لا يحصل
بالملك بدون اليد إلا أن يكون في ماله الغائب عبد فحينئذ لا يجزيه التكفير بالصوم
لأنه متمكن من التكفير بالعتق فإن نفوذ العتق باعتبار الملك دون اليد ولما
جاز الصوم هنا مع وجود الملك حقيقة من غير انتظار إلى أن يصل إلى ماله
فلأن يجوز الصوم في حق من ليس له المال أصلا من غير انتظار إلى أن يحصل له
المال بالطريق الأولى ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك أي في حق جواز الصوم
بأيهما كان حتى أن من وجب عليه التكفير بالمال إذا أتلف المال يجوز له التكفير
بالصوم كما لو هلك المال لأن الحق لما كان مطلقًا عن الوقت يعني أن الكفارات لما كانت
غير موقتة بوقت ولم يكن المال متعينًا للكفارة لم يصر الاستهلاك تعديًا لعدم
تعلق الحق بالمال ولو كان موقتًا يحتمل أن يصير بالتفويت عن الوقت وإن لم يكن
المال متعينًا وصارت هذه القدرة على هذا التفسير نظير استطاعة الفعل
التي لا تسبق الفعل يعني كما أن القدرة الحقيقية مقارنة للفعل ولا تسبقه فكذلك
القدرة على التكفير لا تسبق حالة الأداء بل يعتبر فيه حالة الأداء يعني إذا كان
وقت التكفير معسرًا يجب التكفير بالصوم وإن كان موسرًا يجب بالمال ولا يعتبر
حالة الحنث كما في الزكوة بعد ما حال الحول على النصاب يعتبر وقت الأداء فإن
كان النصاب وقت الأداء ناقصًا وجب ناقصًا وإن كان هالكًا لا يجب عليه الزكوة فكذا
هنا فعلم بهذا أن التكفير من قبيل الزكوة من حيث أن كلا منهما متعلق بالقدرة
الميسرة وقوله ولهذا بطل وجوب الزكوة بالدين إيضاح لقوله فأما قيام الملك
بصفة النماء إلى قوله فشرطنا دوامه في أن وجوب الزكوة متعلق بالقدرة الميسرة

على وجه المعاوضة فلو نفى اليسر ينفي الوجوب والأداء لأنه قال في كتاب الأيمان
فهذا جواب عما أورد شبهة بطريق المنع فوجه ورود الشبهة هو أنه لما ثبت أن
وجوب الكفارة من قبيل القدرة الميسرة كالزكاة يجب أن لا يراعى في التكفير اليسر
كما في الزكاة ولا يراعى في التكفير اليسر ألا يرى أن الدين لا يمنع وجوب الكفارة بالمال
يعني يجب عليه الكفارة بالمال مع أن عليه دينًا فإيجاب التكفير بالمال على المديون
لا يكون من اليسر ولو كان وجوب الكفارة من قبيل قدرة الميسرة كان ينبغي أن لا يجتمع
وجوبها مع الدين كما في الزكاة فأجاب عنه بهذا بطريق المنع وقال لا نسلم أنه
يجب الكفارة بالمال على المديون بل جواب هذه المسألة غير مذكور في كتاب الأيمان
نصًّا فيحتمل أن لا يجب عليه الكفارة بالصوم لا بالمال فحينئذ لا يرد الشبهة لأنها
حينئذ كانت الكفارة بمنزلة الزكاة من كل وجه فكما لا يجتمع وجوب الزكاة مع الدين كذلك لا يجتمع
وجوب التكفير بالمال مع الدين كما هو قول بعض المشايخ على ما ذكر في الكتاب وجعل
هذا القول أصح في المبسوط فقال والأصح أنه يجزئه التكفير بالصوم كما أشار إليه
في الكتاب في قوله ألا ترى أن الصدقة تحل لهذا وفي هذا التعليل لا فرق بين ما كان
قبل قضاء الدين وبعده وهذا لأن المال الذي في يده مستحق بدينه فيجعل كالمعدوم في حق
التكفير بالصوم كالمسافر إذا كان معه ماء وهو يخاف العطش يجوز له التيمم لأن الماء
مستحق لعطشه فيجعل كالمعدوم في حق التيمم إلى هنا لفظ المبسوط من غير تغيير
وبعضهم فرق بين الزكاة وبين التكفير بالمال فجعل الدين مانعًا من وجوب الزكاة ولم يجعله مانعًا
من وجوب التكفير بالمال فقال لأن المعتبر ههنا الوجود دون الغنى وما لم يقض
دينه بماله فهو واجد للمال فلا يجوز عنه التكفير بالصوم بل يجب التكفير بالمال بخلاف
الزكاة فإن وجوبها باعتبار الغنى والدين ينافي الغنى فلا يجب فكان هذا جوابًا للشبهة على طريق
التسليم والفرق أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم وإن كان هذا النص ورد
في صدقة الفطر لكن المعنى فيه سد خلة الفقير وهذا المعنى بعينه موجود في الزكاة
فكان الإغناء واجبًا فيكون معنى الإغناء في الزكاة ثابتًا بدلالة النص بل الزكاة أولى في استدعاء

الغنى من صدقة الفطر لأن وجوب صدقة الفطر بالقدرة الممكنة ووجوب الزكاة بالقدرة
الميسرة فيشترط الكمال في سببه أي في سبب وجوب الشكر وهو المال والدين يسقط
الكمال أي كمال ملك المال للمديون باعتبار أن رب الدين لو ظفر بجنس حقه له
أن يأخذه من غير قضاء ولا رضاء المديون فصار كأن المديون غير مالك له فلما سقط الكمال
لم يجب الزكاة ولا ينعدم أصله أي أصل ملك المال للمديون لأن محل الدين الذمة وفي
الذمة سعة فكان المال خاليًا عن أن يكون مشغولاً بالدين من هذا الوجه ولهذا
حلت له الصدقة إيضاح قوله والدين يسقط الكمال فلما سقط كمال ملك المال للمديون
كان ثابتًا صفة الغنى عن المديون ولهذا لا يتأدى الزكاة إلا بعين متقومة هذا إيضاح
لقوله أن الزكاة وجبت بمعنى الإغناء بخلاف الكفارة فإنها تتأدى بالقيمة والصوم ليس بعين
متقومة وإنما شرط في الزكاة أداؤها بعين متقومة لأنها شرعت للإغناء وذلك إنما يحصل
بالعين المتقومة لا بالعين غير المتقومة ألا ترى أنه إذا أسكن الفقير بيته سنة بنية
الزكاة لا يجوز لأن المنفعة ليست بعين متقومة ولا يتأدى الزكاة بالإباحة لأنه لا يحصل
به الغنى لأن المباح له يأكل على ملك الغير وبملك الغير لا يحصل الغنى ألا ترى أنها شرعت ساترة
أو زاجرة أي لا للإغناء وهو إيضاح أنها لم تشرع للإغناء فإن الستر والزجر غير
محتاجين إلى الإغناء بالمال كما في الحدود وقوله ساترة أي للذنب بعد الحنث لأن الإنسان
إذا حنث في يمينه بقي عريان لأنه بحنثه كان خارقًا لباس تقواه فيحتاج إلى ساتر
يستره فيستر نفسه بالكفارة أو زاجرة عن الذنب قبل الحنث وقيل ساترة في
حق المكفر وزاجرة في حق غيره وإشارة ذلك لأن الستر لا يقع إلا بعد وجوب
الكفارة ولهذا لا تجب على رجل كفارة أصلاً فلا يحتاج إلى الستر لا أمر أصليًا أي
لم تشرع الكفارة بطريق الأصالة للإغناء بل الأصل فيها الستر أو الزجر وما يقع به
كفاية الفقير كأنه جواب إشكال يرد على قوله ألا ترى أنها لم تشرع للإغناء بأن يقال
قوله ألا ترى أنها لم تشرع للإغناء منقوض بالكفارة بالإطعام فإن فيه إغناء للفقير عن
الطعام فأجاب عنه وقال من عنده إن الإطعام لا باعتبار الإغناء بل باعتبار أن الإطعام

يصلح سببا للثواب كالصوم فيصلح ان يكون سببا لما هو المقصود من شرعية الكفارة
وهو الستر والزجر ثم قدم الساترة على الزاجرة لان دلالة الكفارة على الستر اوضح
واظهر من دلالتها على الزجر اذ الكفر هو الستر لغة لم تشترط صفة الغنى
في المخاطب بها اي بالكفارة وحاصله ان الكفارة اوجبت ساترة او زاجرة
وما اوجبت شكرا للنعمة فلا تشبه الزكوة من هذا الوجه فانها اوجبت
شكرا للنعمة والغنى ولهذا تشترط لايجابها النمو وصفة الغنى وذلك بالملك
النامي وحاجته الى قضاء الدين بالمال تعدم تمام الغنى بملكه ولا تعدم معنى
حصول الثواب له اذا تصدق به ليكون ذلك ساترا لاثم لحقه بارتكاب
محظور اليمين وهو المقصود بالكفارة قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
كذا ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله لان القدرة على اداء العشر تستغني
عن قيام تسعة الاعشار يعني ان القدرة على اداء جزء واحد لا تفتقر الى
وجود اجزاء اخر في الابتداء لانه لو اوجب الخارج كله لكان المخاطب متمكنا
من ادائه ولم يوجب على ذلك الوجه بل اوجب الجزء الواحد من الاجزاء العشرة
فكان من ايجاب بهذا الطريق كان بالقدرة الميسرة لا بالممكنة فان قيل
العشر لا يتحقق بدون قيام تسعة الاعشار فكيف قال ان اداء العشر
تستغني عن قيام تسعة الاعشار قلت المراد منه ان القدرة على اداء
القليل تستغني عن قيام الكثير الا ان ذلك الكثير قدر بتسعة الاعشار
لان الواجب عليه اعطاء بعض الخارج ثم ذلك البعض قدر بالعشر بشرط
سلامته اي قيام الخارج وهو وجوده فان العشر انما يجب اذا وجد الخارج
من الارض حقيقة وكذلك الخراج اي هو واجب ايضا بالقدرة الميسرة
كالعشر الا ترى ان الخارج اذا لم يسلم لصاحب الارض لا يجب الخراج كالعشر
مع وجود السبب فيهما وهو الارض غير ان الخارج تارة يكون بطريق التحقيق
وهذا لا يشكل وتارة يكون بطريق التقدير اذا كان متمكنا من الزراعة
ولم

ولم يزرع تجعل الخارج سالما له في الارض تقديرا حكما للتقصير ولا يمكن
هذا التقدير في العشر لكون الواجب جزء الخارج فاذا لم يكن الخارج حقيقة
لا يتصور الجزء منه وقد امكن الخارج تقديرا في الخراج لكون الخراج من غير
جنس الخارج بدليل وجوب الدراهم من الاراضي الخراجية فانه يجب في جريب
الكرم عشرة دراهم وفي جريب الرطبة خمسة دراهم فجعلت القدرة الميسرة
موجودة تقديرا وهذا بخلاف ما اذا زرع ثم اصاب الزرع آفة حيث يسقط
الخراج لان وجوبه بالقدرة الميسرة فتشترط دوامها تحقيقا للواجب
بالقدرة الميسرة الا ترى انه لا يجب الا بسلامة الخارج يعني لا يجب الخراج
المعهود الموظف في الشرع الا اذا كان الخارج اكثر من الخراج لانه الموظف
لو كان اقل من الخراج لا يسلم له الخارج وقوله وبدليل ان الخارج معطوف
على قوله الا ترى من حيث المعنى كانه قال بدليل انه لا يجب الا بسلامة الخارج
وبدليل ان الخارج اذا قل يعني ان الخراج كله انما يجب اذا لم يكن اكثر من
نصف الخارج فاذا كان اكثر من نصف الخارج يجب نصف الخارج ولا يجب
الخراج حتى اذا كان الخراج مثلا دينارين والخارج من الارض يساوي دينارا
يجب نصف الخارج وهو نصف دينار الا ترى انها تجب براس الحر من وجبت
اولاده الصغار ولا يقع به الغنى لان راس الحر ليس بمال بخلاف الزكوة فان لبس مع
الزكوة انما تجب في مال يقع به الغنى وصدقة الفطر تجب بمال اخر تحقيقه
ان في باب الزكوة ما هو سبب لوجوب الزكوة يقع به الغنى وما هو سبب
لوجوب صدقة الفطر وهو راس يمونه ويلي عليه وقد لا يقع به الغنى
اذا كان ذلك الراس حرا دل ذلك على ان الزكوة وجبت بصفة اليسر
حيث لم تجب بالغنى بشيء اخر وصدقة الفطر تجب بالغنى بشيء اخر لاجل
شيء اخر فلم يكن يسرا فان قيل لماذا اشترط الغنى بالنصاب لاهلية
الاغناء قلت لما ذكرنا ان الاغناء تقتضي كونه غنيا والغنى بكثرة المال شرعا

وعرفًا لانه اذا كان مالكا لمقدار ثمن اغناء الفقير عن المسئلة وهو غني عن
المسئلة بهذا المقدار الا انه لا يعتبر هذا فيما نحن فيه اذ لو اعتبر لعاد
الامر على موضوعه بالنقض لانه وجب الاغناء عن المسئلة فلو وجبت
الدفع على الفقير لصار هو محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان الدفع
الى نفسه اولى من الدفع الى غيره لما عرف الا ترى انه اذا كان مالكا
لمقدار من الطعام وهو محتاج اليه وغيره ايضا محتاج اليه فلو دفع
الى غيره يموت لا يجوز الدفع الى غيره وكذلك هذا في الماء وغيره فعلم
ان المعتبر هو الغنى الشرعي ولان النبي عليه السلام بعث لبيان الاحكام
لا لبيان الحقائق وقد رايت بخط شيخي رحمه الله تعالى ان النبي عليه السلام قال
اغنوهم عن المسئلة فغنى الفقير بان يستغني عن المسئلة فكذلك غنى المعطي
ينبغي ان لا يشترط فيه النصاب لانا نقول ان النبي عليه السلام قيد جانب الفقير
بالغنى عن المسئلة فبقي الغنى في جانب المؤدي مطلقا فينصرف الى ما عرف
شرعا وهو من يملك النصاب وحيث بالغنى ثياب البذلة اي ثياب
الابتذال ومن الامتهان التي تلبس كل يوم اذا كانت ابلة عن الحاجة من اصله
وفي المحيط البذلة من الثياب ما يلبس فلا يصان ولا يلزم انها لا تجب
عند قيام الدين هذا وارد على قوله لانها لم تجب بصفة اليسر اي لانه لو
كان وجوب صدقة الفطر بالقدرة الممكنة لا بالميسرة ينبغي ان لا يكون الدين
مانعا وجوب صدقة الفطر لانه امكن اداؤها مع الدين قلنا الدين
وان كان لا يعدم اصل القدرة لكن يعدم شرط الوجوب وهو الغنى لان
وجوب صدقة الفطر لا يتصور بدون الغنى فيصير الغنى بمنزلة القدرة
المطلقة فلا يجب لانه والدين يعدمه بدليل حل الصدقة له بخلاف
الدين على العبد بان اتلف مال الغير وجه الورود ان الدين لما كان
معدما للغنى كان ينبغي ان لا يجب صدقة الفطر بسبب العبد المديون

كما لا تجب الزكوة بسببه اذا كان عليه دين لما ان الغنى فيهما شرط
فاجاب عنه على وجه الفرق بينهما بقوله فانه لا يمنع اي فان دين العبد
لا يمنع وجوب صدقة الفطر عن ذلك العبد وقال الامام شمس الائمة رحمه الله
فان كان الدين على العبد الذي هو عبد للخدمة فعلى المولى ان يؤدي عنه
صدقة الفطر لان صفة الغنى باعتبار ما يملك من النصاب سوى هذا العبد
واصل المالية غير معتبر فيمن يجب الاداء عنه ولهذا يجب عن ولده الحر وكذلك
الغنى فيه غير معتبر فانه يجب الاداء عن المدبر وام الولد وان لم يكن هو غنيا
بملكه فيهما فكذلك اذا كان مشغولا بالدين لان ذلك الدين على العبد يوجب
كان م استحقاق ماليته فيخرج مولى من ان يكون غنيا به ولو كان هذا العبد للتجارة
لم يجب على المولى ان يؤدي عنه زكوة التجارة لان الغنى بالمال الذي تجب
الزكوة عنه شرط ليكون الاداء بصفة اليسر وذلك ينعدم لقيام الدين
على العبد وحاصله ان في صدقة الفطر الشرط ان يوجد وصف الغنى
باي مال كان فلما وجد غنى صاحب العبد المديون بمال اخر يجب عليه
صدقة فطره لوجود السبب والشرط واما في الزكوة فيعتبر النصاب
ويشترط غناه بذلك النصاب بعينه في حق الزكوة بذلك النصاب حتى لو كان
له نصاب غنم ونصاب ذهب واستغرق نصاب الذهب دين وفي الغنم فضل على نصابه
لا ينجبر بذلك الفضل ما انتقص من نصاب الذهب فلا تجب زكوة نصابيهما بل تجب
زكوة النصاب الكامل وهو الغنم ولا تجب زكوة النصاب الناقص وهو الذهب
فكذلك هيهنا لم تجب زكوة العبد المديون وان كان هو للتجارة لنقصان ذلك
النصاب بسبب دين فيه هذا الذي ذكرنا هو تقسيم في صفة حكم الامر وهو
من الاداء والقضاء لان حكم الامر الوجوب وبالامر يجب الاداء اذ بالسبب يجب اصل
الصلوة وبالامر الاداء وقد قلنا قبل هذا ان القضاء يجب بالسبب الذي به
وجب الاداء فكان الاداء والقضاء صفتي حكم الامر فقد انقسم صفة الحكم الى الاداء

وقضاء ثم انقسم بعد ذلك الى صفة المامور به من الحسن لعينه ولغيره ثم انقسم كل واحد
منهما الى انواع بلية على ما كان ينقسم حكم الامر الى صفة قائمة بغيره وهو الوقت لان
كون العبادة موقتة صفة للمامور به ايضا لكن الى الوقت لان فعل المكلف
لا يوجد بدون الوقت فيكون الوقت داخلا في حكم الامر فلا بد من بيان هذا الباب
على الدرجة الاولى وهي الاداء لان هذا الباب لبيان الوقت وهو المحقق بوقت على وجه
يفوت الاداء بمضي الوقت او اريد بالدرجة الاولى الاداء او القضاء لان القضاء موقت
ايضا لقوله عليه السلام فان ذلك وقتها واتما قال فلا بد من ترتيبه على الدرجة
الاولى يعني ان الدرجة الاولى في صفة حكم الامر وهي الاداء والقضاء وهذا
الباب ايضا في صفة حكم الامر وهي الموقتة وغير الموقتة فكان الباباتتنا سبين
من حيث اتحادهما في صفة حكم الامر بخلاف الباب الثاني فان ذلك في صفة
المامور به والمامور به غير الحكم فلذلك كان من حق هذا الباب بحسب
ترتيب الاول اولى من ترتيبه على حسب ترتيب الباب الثاني وانه ليدل على
تناسب ذلك البابين ان الامام المحقق شمس الائمة السرخسي رحمه الله
اورد هذا الباب قبيل الباب الاول الذي هو بيان الاداء والقضاء ووصل ذلك
الباب بهذا الباب لهذه المناسبة والله اعلم باب ـــــ بيان تقسيم
المامور به في حكم الوقت قوله واما المطلقة فنوع واحد لان تنوعها
بكون الوقت ظرفا لها وسببا للوجوب وشرطا للاداء او معيارا او مشكلا انما يثبت
من كونها موقتة واما اذا لم تكن موقتة فلم تثبت هذه الاشياء ولم يثبت
التنويع بل كانت في جميع الوقت اداء ولم يكن الوقت سببا لها ولا ظرفا ولا معيارا
ولا شرطا للاداء قوله ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء فان قيل قوله شرطا
للاداء مستغنى عنه لانه يستفاد ذلك بقوله ظرفا للمؤدى فما فائدة ذكره
قلنا لا نسلم ذلك لان قوله شرطا للاداء ابقا من ظرفا للمؤدى في المعنى لانه
ظرف للمؤدى والمؤدى غير الاداء فكانا غيرين الا ترى انه يجوز ان يكون ظرفا لشيء

ولا يكون شرطا له كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط لوجوده لانه يوجد
بدون هذا الظرف فلا يلزم ان يكون شرطا له وبين هما ان الوقت ظرف
للمؤدى وشرط للاداء والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت فان قيل
اثر الوقت في نفس الوجوب لا في الاداء وهذا لا يدل على كون الوقت سببا قلنا نعم
الا انه لما خرج بالاداء الناقص عن العهدة علم ان الوجوب قد صار ناقصا بنقصان
في موجبه وهو الوقت الا ترى انه لو نذر وقال لله علي ان اعتق رقبة فاعتق
رقبة ماؤوفة بالزمانة او بالعمى لا يخرج عن عهدة النذر ولو قال لله علي
ان اعتق هذه الرقبة وهي الزمنى او عمياء فاعتقها يخرج عن عهدة نذره
لانه اداها كما اوجبها على نفسه فعلم ان الخروج بالناقص انما كان لنقصان
في السبب فكان دليلا على سببية الوقت ولتيسر التعجيل قبله فان قيل ما فائدة
هذا الوصف اذ في هذا الوصف يشترك السبب والشرط فكيف ينهض للدلالة
على السببية على الخصوص قلنا فيه فائدة التاكيد لقوله يختلف باختلاف
صفة الوقت وهو ان لم ينهض للدلالة على السببية بانفراده فهو مع ما ذكر
قبله وهو قوله والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت ينهضان للدلالة على السببية
والاولى فيه هو ما استوفيناه في الوافي وقوله وهذا القسم اشارة الى قوله نوع
جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة
نوع منه ما يضاف الى الجزء الاول اي تضاف السببية الى الجزء الاول
على عرضية الانتقال على التعاقب بخلاف الجزء الاخير من الوقت والدليل
على السببية انه لو ادى الصلوة في اول الوقت يخرج عن عهدة فرض الوقت
واما اذا لم يؤد فيه ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وكذا الى ان اخر
الناس عند الله تعتبر السببية في الجزء الاول على وجه لا يسقط عن المكلف
سببيته حتى ان المراة اذا حاضت بعد ما مضى من الوقت قدر ما يسع فيه
فرضه لم يسقط عنها قضاؤه وعندنا اذا حاضت في الوقت سقط عنها فرضه

الشافعي

وان نوى من قبله وهذا بناء على اصله وهو ان الخطاب بالاداء يتوجه في اول الوقت عند
واما عندنا فهو ان الجزء الاول من الوقت سبب للوجوب بناء على انه سبب حكم الوجوب
وصحة اداء الواجب هذا معنى ما نقل عن محمد بن شجاع رحمه الله ان الصلوة
تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو الاصح واكثر العراقيين من
مشايخنا ينكرون هذا ويقولون الوجوب لا يثبت في اول الوقت وانما يتعلق
الوجوب باخر الوقت ثم قال بعضهم ما اداه في اول الوقت نفل لزوم الفرض يمنع م
اياه في اخر الوقت كالوضوء قبل الوقت ~~وبعضهم يقول المؤدى في اول الوقت~~
~~موقوف على ما يظهر من حاله في اخر الوقت~~ قال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله
وهذا غلط بين لانه لا نية اذا نوى هذه الصلوة الا نية الظهر والظهر اسم للفرض
دون النفل ولو نوى النفل لم يصح نيته في حق اداء الفريضة والثاني ما يضاف
الى ما يلي ابتداء الشروع لما يطرق انتقال السببية من الجزء الاول الى الثاني
يعني ان اتصل الاداء بالجزء الاول كان هو السبب والا ينتقل السببية
الى الجزء الثاني ثم الى الثالث الى اخره ونوع اخر ما يضاف الى الجزء الناقص
عند ضيق الوقت وفساده وهو الجزء الذي يتعين فيه السببية لانه لم يبق
بعده من اجزاء الوقت ما يحتمل انتقال السببية اليه والنوع الرابع ما يضاف
الى جملة الوقت وهو في حالة القضاء ان الوقت لما جعل سببا لوجوبها ظرفا
لادائها الى اخره فان قلت ما فائدة ذكر قوله وظرفا لادائها ههنا
مع ان مراد المصنف من هذا التقرير بيان ان الجزء من الوقت سبب لوجوب
الصلوة لا كل الوقت وهو يحصل بقوله ان الوقت لما جعل سببا لوجوبها لم يستقم
ان يكون كل الوقت سببا فعلم بهذا انه لا فائدة في ذكر قوله وظرفا ههنا قلت
بل في ذكره فائدة وهي ان وجوب الاقتصار على ادنى الاجزاء من اجزاء الوقت للسببية
انما نشا من كون الوقت ظرفا ايضا للصلوة اذ لو لم يراع فيه جانب الظرفية
لوجب ان يقال ان وجوب الصلوة على المكلف انما يتحقق بعد وجود الوقت

بتمامه كما هو الاصل في سائر الاسباب وهو في حالة القضاء لم يبق الوقت حينئذ
ظرفا للاداء فان قلت فعلى هذا كان ينبغي ان يذكر كون الوقت شرطا للاداء
ايضا كما ذكر فيه هو ان الاداء يفوت بفواته قلت اغنى عن ذكره ذكر الظرف
فان كلا منهما يقتضي ان يوجد المؤدى في الوقت لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا
لان ذلك يوجب تاخير الاداء عن وقته او نقول لمه على سببه بيان هذا ان الوقت
سبب لما ذكر وان الوقت ظرف فلو روعي فيه جهة السببية يلزم تاخير
الاداء عن وقته لانه لا يتحقق المسبب ما لم يتحقق السبب بتمامه لما ان المراد
من السبب ههنا العلة في حق العباد فما لم توجد العلة لا يوجد حكمها وتمام السبب ههنا
انما يكون بمضي الوقت ولو روعي فيه جهة الظرفية حتى يحصل الاداء في الوقت يلزم
تقدم الحكم على السبب لانه ليس لبعض السبب حكم السبب فيكون الحكم متقدما
على السبب حينئذ وليس بعد الكل جزء مقدر اي بعد ما خرج كل الوقت من ان
يجعل سببا لانه من اعتبار البعض وليس البعض باولى من البعض لعدم الاولوية
ولم يرد من الشارع جزء مقدر كالربع والثلث والنصف وغير ذلك فانه ثبت
بدليل جواز الاداء قبل مضي الربع او غيره يوجب الاقتصار على الادنى اذ هو المراد
بكل حال لصلاحيته للسببية ولا دليل على الزائد على الجزء الواحد بعد ما
هو للسببية فلذلك اذا ادى بعد مضي جزء من الوقت صح وان قل ذلك
الجزء قوله الحائض اذا طهرت وايامها عشرة ان الصلوة تلزمها اذا
ادركت شيئا من الوقت قليلا ولا يشترط قدرتها على ان تغتسل وتدرك شيئا
من الوقت خلافا لزفر واذا كان ايامها دون العشرة وانقطع الدم عنها وادركت
شيئا من الوقت ان ادركته بعد القدرة على الاغتسال ثم الاداء ذلك تجب صلوة
ذلك الوقت عليها والا فلا ولهذه الفائدة قيد بقوله وايامها عشرة لكنه
لو وجب الاداء للحال جلا فالثاني في حين عدله يحصل الاداء في الحال حين ظهر اثره
في حق الحائض وقد ذكرناه لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد

وهذا تعليل لبيان لزوم الأداء في الحال وإثبات قوله إنما الوجوب نفسه
سابقه أراد أصل وجوب الذي اشتغال الذمة به ولا يراد به الفعل في الحال
بدليل الوجوب على النائم والمغمى عليه والمجنون إذا انقطع الجنون والإغماء
دون يوم وليلة ولا يجب الأداء عليهم إذ لو وجب لافتقر إلى القدرة التي
يتيسر بها الفعل ولا قدرة لهؤلاء ولا فهم وخطاب من لا فهم له بالأداء
قبيح وهذا لأن نفس الوجوب لشغل الذمة ووجوب الأداء لتفريغ الذمة
وتفريغ الذمة يستدعي ثبوت شغل الذمة إذ تفريغ ما ليس بمشغول
محال فلذلك كان الخطاب بتفريغ الذمة حال شغل الذمة محالا كالرفع
يقتضي سابقة الوضع فالرفع حالة الوضع محال ولهذا قلنا فيمن قال أنتِ قال
طالق مع نكاحك ثم تزوجها لم تطلق لأن الطلاق رفع القيد والنكاح
إثبات القيد ورفع القيد حال ثبوت القيد محال بل الرفع إنما يصح حال ثبات
القيد فكذلك ههنا الخطاب بتفريغ الذمة إنما يصح في حال بقاء الشغل
لا حال وجود الشغل ونفس الوجوب لما كان لشغل الذمة ولم يرد بها الفعل
لم يفتقر إلى القدرة التي يحصل الفعل بها وليس في نفس الوجوب لزوم
الفعل ألا ترى أن من يقول إنه يقبل نفس الوجوب وليس بأهل للزوم الفعل وقال
الإمام الأئمة السرخسي رحمه الله وقد بحث الأداء إنما يجب بالطلب ألا ترى
أن الريح إذا هبت بثوب إنسان فألقته في حجر غيره والثوب ملك لصاحبه إذا
ولا يجب على من في حجره أداؤه إليه قبل طلبه لأن حصوله في حجره كان
بغير صنعه فكذلك ههنا الوجوب بسببه كان جبرا لا صنع للعبد فيه
ما لم يلزمه أداء الواجب عند طلب من له الحق في الأداء ما لم يضيق الوقت
تقريره أن وجوب الأداء لا ينفصل ثبوت حكم الوجوب لا محالة فإن البيع
بثمن مؤجل يوجب الثمن في الحال إذ لو كان وجوب الثمن متأخرا إلى مضي
الأجل لم يصح البيع لأنه حينئذ يكون البيع بلا ثمن فعلم أن نفس الوجوب ثابتة

في الحال ووجوب الأداء يكون متأخرا إلى حلول الأجل فههنا أيضا وجوب الأداء متأخر
إلى توجه المطالبة وقوله ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الأداء أي تعجيل وجوب الأداء
هذا تقرير لما ذكرنا من بيان انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء وبيان أنهما
لا يتلازمان زمانا بل الأداء متراخ أي بل وجوب الأداء متراخ بدليل ثبوت الثمن
والمهر في ذمة من يلزم والإخطار في الأداء واللزوم للفعل عليه فأما الوجوب فبالإيجاب
أي الوجوب حكم إيجاب الله تعالى بسببه كذا في التقويم ولهذا كانت الاستطاعة
مقارنة للفعل أي لأجل ما ذكرنا من المعنى وهو أن نفس الوجوب لا يفتقر إلى فعل المكلف
وقدرته كانت الاستطاعة مقارنة للفعل وكما أن نفس الوجوب لا يفتقر إلى فعل المكلف
وقدرته كذلك وجوب الأداء لا يفتقر إلى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لأن القدرة الحقيقية
مقارنة للفعل فنفس الوجوب ينفصل عن وجوب الأداء كذلك وجوب الأداء ينفصل عن وجود
نفس الفعل والقدرة الحقيقية لأن الوجود من وجوب الأداء على مذهب أهل
السنة والجماعة إذ لو كان مرادا للوجود لا بأن من جميع الكفرة لأنه يستحيل
تخلف المراد عن إرادة الله تعالى وتخلف المراد عن الإرادة يحرّد اضطرار الله
تعالى عن ذلك والكفار كلهم مخاطبون بالإيمان ولم يوجد الإيمان منهم حال
كفرهم وكذلك العبادات المفروضة على المؤمنين فإنهم مخاطبون بها ثم لا يوجد
منهم فثبت أن وجود الفعل غير مراد من وجود الخطاب فحصل من هذا كله
أشياء ثلاثة نفس الوجوب ووجوب الأداء ووجود الفعل فنفس
الوجوب بالسبب ووجوب الأداء بالخطاب ووجود الفعل بإرادة الله تعالى
وذكر عدم الفعل من العبد بعد توجه الخطاب بعدم إرادة الله تعالى إياه
لا يكون حجة للعبد لأن ذلك غيب عنه وكان العبد ملزوما محجوجا عليه بعد
توجه الخطاب عليه عند سلامة الآلات وصحة الأسباب في التكليف بعين
هذه القدرة لأن الله تعالى أجرى العادة بخلق القدرة الحقيقية عند إرادة
العبد الفعل ومباشرته إياه ووجود الفعل يفتقر إلى هذه القدرة الحقيقية

فكان قوله ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل متصلا بقوله وليس
من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء لان الاستطاعة مقارنة للفعل الا ك
بوجود من المكلف فلو كان نفس الوجوب يوجب تعجيل الاداء لكانت الاستطاعة
مقارنة لنفس الوجوب وقوله وهو كثوب هبت به الريح احتراز عن الغصب
وفي مسئلتنا لم توجد المطالبة لما بينا ان الشرع خيره في وقت الاداء فلا يلزمه الاداء
معنى ان التخيير ثابت في المطالبة بالاداء فان قلت يشكل على هذا ما اذا حال
الحول على نصاب بحيث فانه يطالب بالاداء مع انه مخير في الاداء حتى اذا فرط في الاداء
ولم يؤد الزكوة حتى هلك النصاب كله سقط عنه الزكوة فبهذا يعلم ان التخيير لا ينافي
المطالبة بل يجتمعان قلت بل ينافي المطالبة بالاداء لان التخيير اثبات الخيار
للمخاطب في اي وقت شاء يؤدي فيه والمطالبة بالاداء الزام على المخاطب بالاداء
في اول الوقت الذي خاطبه بالاداء غير ان محل الواجب في الزكوة النصاب والحق
لا يبقى بعد فوات محله كالعبد الجاني والعبد المديون اذا مات والشقص الذي فيه
الشفعة اذا صار بحرا بطل خطاب المولى بالدفع او الفداء وبطل حق الشفعة بخلاف ما
نحن فيه فان الواجب على الذمة فكان ما نحن فيه كصدقة الفطر والحج فان محل
الواجب فيهما ذمته لا ماله وذمته باقية بعد هلاك المال فبقي الواجب لبقاء
محله فكذا ما نحن فيه حتى ان في الزكوة اذا مات المخاطب بعد حولان الحول قبل
الاداء يبقى اثم التاخير ايضا لتحقق تقصيره خصوصا على قول الكرخي فان
وجوب الاداء في الزكوة بعد حولان الحول على الفور عنده وفي رواية عن ابي
يوسف رحمه الله ايضا وتبين ان الوجوب حصل باول الجزء خلافا لبعض
مشايخنا فهو ما ذكرت قبل هذا ان اكثر العراقيين من مشايخنا ينكرون هذا
ويقولون الوجوب لا يثبت في اول الوقت وانما يتعلق الوجوب باخر الوقت ويستدلون
على ذلك بما لو حاضت المرأة في اخر الوقت فانه لا يلزمها قضاء تلك الصلوة
اذا طهرت كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ولكنا نقول ان الوجوب يحصل باول
جزء

من الوقت لكن سببية ذلك الجزء لوجوب الصلوة على سبيل الزوال والانتقال
لا على سبيل التقرر وانما تتقرر السببية للجزء الاخير من الوقت للمعنى الذي ذكرنا
وفائدة سببية الجزء الاول انما تظهر في حق صحة الاداء وعدم لزوم القضاء
على تلك المرأة انما كان لانعدام ادراكها للجزء المتقرر سببيته وهي طاهرة
عن الحيض وقوله وان الخطاب بالاداء معطوف على قوله ان الوجوب حصل
باول الجزء ثم اذا انقضى الجزء الاول انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم وثم الى
اخر لان الجزء الثاني جزء من الوقت كالجزء الاول فيكون سببا لعدم ما يزاحمه
كالجزء الاول فانه كان سببا لعدم ما يزاحمه ثم الجزء الاول حال وجود الجزء الثاني
معدوم والمعدوم لا يعارض الموجود فاذا صار الجزء الثاني موجودا قلنا
بانتقال السببية اليه لان كون الجزء الاول سببا كان بطريق الضرورة وهو عدم المزاحم
فاذا وجد المزاحم كان هو للسببية اولى لوجوده وعدم المزاحم ولحكمنا
بان كل جزء من الوقت صالح للسببية ولانه لو لم تنتقل السببية عن الجزء
الاول الى الثاني لا يخلو اما ان يضم اليه الجزء الثاني والثالث ويجعل الكل سببا
لا يجوز هذا لان المعدوم لا يجوز جزءا للسبب الموجود واما ان لا يضم اليه الجزء
الثاني لا يجوز هذا ايضا لان جعل الموجود سببا اولى من جعل المعدوم
سببا عند امكان جعل الموجود سببا لان المعدوم لا يعارض الموجود فان
قلت لم لا يجوز ان يكون الجزء الاول كان سببا بانقضائه لم تنعدم سببيته
كما في كل الوقت اذا انقضى لا تنتفي سببيته بعد انعدامه علم ان انعدامه
لا يمنع سببيته قلت ذاك انما يكون في الجزء المتقرر سببيته كما في الجزء الاخير
لا في الجزء الذي كانت سببيته على عرضية الزوال كما في الجزء الاول وهذا لانه لو كانت
سببية الجزء الاول باقية بعد انعدامه ولم تنتقل الى الجزء الثاني يلزم ان يكون المؤدي
في الجزء الثاني قاضيا وبالاجماع ان اداءه لم يكن قضاء بل اداء اذا وجد اداؤه في
الوقت علم ان سببيته قد انتقلت من الجزء الاول الى الثاني وكذلك الى الاخر وهذا

من الأول

وهذا هو الجواب عما قاله إنه لما قبلت السببية الجزء عند وجوده بعد ذلك لا احتاج إلى
انتقال السببية إلى الجزء الثاني لأن بقاء الحكم يستغني عن بقاء السبب فلا يحتاج
إلى الانتقال لأنا نقول لو لم ينتقل كان المؤدى في الجزء الثاني قاضيا لا مؤديا كما قلنا
عند عدم الانتقال عن الجزء الأخير بأن المؤدى خارج الوقت قاض لا مؤد وبالإجماع
أن من أدى في الجزء الثاني هو مؤد لا قاض فعن هذا الجواب علمنا أن السببية قد انتقلت
من الجزء الأول إلى الثاني فإن قلت يحتمل أن يكون كونه أداء في الجزء الثاني باعتبار
وجود شرط الأداء وهو بقاء الوقت لأن لوقت الصلوة أوصافا سببية الوجوب
وشرطية الأداء وظرفيته فكانت السببية مستقرة للجزء الأول وإن انعدم كما يكون
مستقرة له بعد انعدامه بجميعه قلت لا كذلك بل السببية انتقلت من الجزء
الأول إلى الثاني ثم وثم إلى الآخر كالشرط بدليل تغير أحوال من أدرك الجزء الثاني
والثالث إلى الآخر من السفر والإقامة والحيض والطهر وغيرها وتغير أحوال المدرك
إنما هو عند قيام السبب لا الشرط فلو كانت السببية مستقرة للجزء الأول بعد انعدامه
لما تغيرت أحوال من أدرك الجزء الثاني إلى آخر الوقت في فرضيته كما لو صار قضاء محضا
لا تتغير حاله في حق القضاء إن وجد المغير ثم لما وجب نقل السببية من الجزء الأول
إلى الثاني لضرورة أن الأداء ينبغي أن يكون بعد وجود السبب كان الجزء الذي هو متصل
بالأداء أولى بالاعتبار من غيره لأن الجزء الواحد لما صلح للسببية وجب تقريرها
للجزء الثاني الذي وجد الأداء بعينه متصلا به أولى لأنه لا بد من تقدم السبب على
وقت الأداء فكان ما يلي الأداء به أولى إذ في ضم الجزء السابق على الأداء إلى الجزء
المتصل بالأداء تخطي في السببية عن الجزء المتصل بالأداء الصالح للسببية بلا
دليل وثبوت المدلول بلا دليل لا يجوز وإذا انتهى إلى آخر الوقت حتى تعين للأداء
كان قدرا استقرت السببية لما يلي الشروع في الأداء قال فخر رحمه الله إذا انتصق
الوقت على وجه لا يفضل عن الأداء تتعين السببية في ذلك الجزء الأخير لأنه ينقطع
احتماله ولا يسعه إلا بجزئه فلذلك لا تتغير بعد ذلك بعارض من سفر أو حيض

أو غيرهما وعندنا لا تتعين ذلك الجزء للسببية بل تنتقل إلى آخر جزء من الوقت
بتغير بعارض حتى لو سافر في الجزء الأخير من الوقت تغير فرضه من الأربع
إلى الركعتين ومن اللزوم إلى السقوط إذا حاضت المرأة وأما لا يسعه التأخير
لكيلا يفوت شرط الأداء أعني ما عليه الظاهر من عدم امتداد الوقت بعده ولكن
ما بعده من أجزاء الوقت صالح لانتقال السببية إليه فتتحقق المغيرات بعضيته فإن
قلت جعل تعين الأداء بطريق اللزوم دليلا على استقرار السببية في قوله
حتى تعين للأداء لا إذا استقرت السببية وليس كذلك بل ذلك إنما يصح على قول زفر
وأما عندنا فإن السببية تنتقل من الجزء إلى الجزء بعد تعين الأداء بطريق اللزوم
فإن الأداء تعين لازما في الوقت الذي لا يسع فيه إلا أربع ركعات لكي يقع ما أداه من (أربع)
صلواته أداء لا قضاء حتى لو تركه باختياره يأثم ومع ذلك انتقال السببية ثابت
حتى أن فرض المقيم بالسفر يتغير من الأربع إلى الركعتين وإن كان سفره بعد
تعين الأداء وقد ذكرت أن التغير إنما كان عند قيام السببية ثم كيف قال باستقرار
السببية إذ ذاك الوقت قلت معنى قوله استقرت السببية أي استقرت
السببية في حق لزوم الأداء وفوت اختيار التأخير لا في حق انتقال السببية من الجزء
إلى الجزء وهذا لأن المكلف لما كان عاقلا بالغا مسلما كان الظاهر من حاله
أنه يشرع في الأداء كيلا يقع في إثم التأخير فكان هو معتقدا لاستقرار السببية
في حقه على وجه لا يجوز التأخير عنه فإن قلت ما الفرق بين ما إذا
فاتته صلوة في المرض الذي يعجز فيه عن الركوع والسجود ثم قضاها في
الصحة كان الواجب عليه قضاءها قائما بالركوع والسجود ولو فاتته صلوة في
الصحة ثم قضاها في المرض الذي لا يقدر على الركوع والسجود فقضاها بالإيماء
حيث يعتبر فيها حال القضاء لا حال الأداء الذي فاتت الصلوة عنه وقتها وبين
هذه المسألة التي نحن فيها وهي ما إذا فاتت الصلوة عن المسافر وعن المقيم حيث
يعتبر فيها حال الأداء الذي فاتت الصلوة عنه وقتها لا حال القضاء على ما ذكر في الكتاب

وهو الرابع

اصل

قلنا الفرق بينهما ظاهر وهو ان المرض لا تأثير له في اسقاط الصلوة على ما
عليه الصحيح من المذهب بل له تأثير في الوصف ليكون الطاعة بحسب الطاقة فكان
وجوب القضاء فيه بحسب طاقته اذ لو اعتبر فيه حال وجوب الاداء لوجب القيام و
الركوع والسجود كان مخالفة للنص النافي للحرج وهو قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج وقد نص على هذا صاحب الشرع بقوله عليه السلام صل قائما فان
لم تستطع فقاعدا الحديث ومثل هذا يقتضي الحصر بهذه الاحوال كما في اية
الظهار في قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم الاية وهو باطلاقه يتناول المؤدي
والقاضي فلذلك لم يعتبر فيه حال وجوب الاداء فعلم بهذا انا لو اعتبرنا في المرض
حال وجوب الاداء انما كان يلزم فيه مخالفة النص او ترك اطلاق الحديث
الذي يقتضي الحصر وهو ان يكون طاعته بحسب طاقته بخلاف السفر
فان له تأثيرا في تغيير اصل الصلوة بحكم الحديث وهو قوله عليه السلام
انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته واعتبار التغيير مما كان
باعتبار الوقت على ما ذكره في الكتاب وهو ان الوقت سبب لوجوب الصلوة
والمغير اذا اتصل بسبب الوجوب عارض عليه فلا يتغير بعد ذلك والفقه
فيه هو ان السفر انما جعل مغيرا للصلوة عند تمام الوقت من الكثرة
الى القلة حتى اعتبر فيه حال وجوب الاداء ولم يجعل في المرض كذلك لان
الرخصة في السفر متعلقة بمشقة متوهمة اقيم السبب الظاهر مقام حيث
المشقة وكذلك دخول الوقت سبب ظاهر لوجوب الصلوة على المكلف
فناسب الحاق الظاهر بالظاهر فقرن كل واحد منهما بالاخر فلم يعتبر
بعد ذلك حالة القضاء واما الرخصة في المرض فمتعلقة بمشقة حقيقية
فاقتضت عجزا حقيقيا وذلك انما يكون حال فعل الصلوة خصوصا على اصل
قول اهل السنة والجماعة ان الاستطاعة مقارنة للفعل فناسب الحاق الحقيقة
بالحقيقة فلم يعتبر لذلك فيه حال وجوب الاداء بل اعتبر فيه حال الفعل

وهو حال القضاء ووجه اخر في الفرق بينهما وهو الاوجه هو ان نقول
لا يمكننا القول في حق المريض بالاعتبار بحال وجوب الاداء اصلا لانا
لو قلنا بذلك اما ان نقول ان المريض الذي هو غير قادر على القيام
والركوع والسجود وهو ماخوذ عليه ان يؤدي الصلوات التي فاتته حال صحته بالقيام
والركوع والسجود وهو محال لانه تكليف ما ليس في الوسع والله تعالى نفى ذلك بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وبقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج واما ان نقول ان الصحيح الذي هو قادر
على القيام والركوع والسجود هو غير ماخوذ في قضاء الصلوات التي فاتته حال مرضه
بالقيام والركوع والسجود بل يقضيها بالايماء وذلك ايضا باطل لان ذلك يوجب
ترك العمل باطلاق قوله تعالى وقوموا لله قانتين وقوله واركعوا واسجدوا
وغيرهما وهذه الايات غير مقيدة بحال دون حال فكان موجبها الاتيان
بذلك الموجب اذا كان قادرا على القيام والركوع والسجود فلا يجوز ترك ذلك الموجب
واما المسافر في قضاء صلوة فاتته في حالة السفر تقررت عليه بركعتين
فلا يتغير بعد ذلك وان وجد المغير حتى ان المسافر لو اقتدى بمقيم في قضاء
الصلوة لا يجوز وان كان الاقتداء مغيرا في الجملة الا ترى انه لو اقتدى
بمقيم في بقاء الوقت تغير صلوته من الركعتين الى الاربع وبعد ذلك
لا يجوز اقتداؤه بالمقيم خارج الوقت لتقرر الصلوة عليه بركعتين وكذلك
في عكسه اذا فاتت الصلوة عن مقيم تقررت عليه بالاربع فلا يتغير بعد ذلك
بالسفر لتقررها بالاربع بخلاف حال المرض على ما قلنا واذا كان ذلك
الجزء فاسدا اي ناقصا لم ينص محمد رحمه الله ان الصلوة لا تفسد وقوله وهو
فيما لم يتغير اي لم يتغير من الكمال الى النقصان فلذلك لم يتعد وقوله
ووجهه الى اخره جواب الاشكال الذي ذكره بقوله بخلاف حالة الاداء
اي حالة اداء التطوع في الوقت الفاسد فانه لا يصح فكان هذا تتمة
رواية هشام وهو ما ذكرنا من شغل الاداء لكل من شغل المصلي

الصلوة بالاداء وقوله وهو راجع الى ما ذكره من بيان الضرورة وذلك الشغل
انما يتحقق فيما اذا صلى في جزء من الوقت فانتقل الحكم الى ما هو الاصل
اي فلذهاب الضرورة عن جعل الجزء سببا انتقل الحكم الى ما هو الاصل
وهو ان يكون كل الوقت سببا وانما قلنا ان الاصل ذلك لما ان الاضافة
دليل السببية والاضافة تكون بكل الوقت لا بجزء منه حيث يقال وقت صلوة
الظهر ووقت صلوة العصر وغيرهما فاسم الوقت كذا اسم لكله لا لجزء منه
فلذلك كان الاصل ان يكون كل الوقت سببا وهذا التقرير جواب عما ورد شبهة
على قوله فاذا انتهى الى اخر الوقت حتى تعين للاداء لانه ما استقرت السببية
بان يقال لما استقرت السببية على الجزء الاخير من الوقت وهو جزء من العصر
وقت فاسد وجب ان يصح قضاء صلوة العصر في اليوم الثاني في مثل ذلك الوقت
لانه وجب ناقصا فيتادى بصفة النقصان فاجاب عنه بهذا وقال استقرار السببية
من جزء الى جزء الى ان يبلغ الى الجزء الاخير لضرورة ان يقع صلوته في الوقت
بصفة الاداء واما اذا ذهب الوقت فاتت تلك الضرورة فاضيف القضاء الى
جميع الوقت الذي ذهب واكثر اجزاء الوقت الذاهب كان صحيحا لا فاسدا
فيصار كان جميع الوقت كان صحيحا فلذلك لا يقضى في الوقت الناقص
فلم يجز اداؤها اي اداء قضائها ولا يلزم اذا اسلم الكافر في اخر الوقت
الى اخره ونقض المسالة انما يتوجه على تقدير عدم الجواز وجه الورود هو انه
لما ذكر قوله واذا كان ذلك الجزء فاسدا انتقص الواجب فيتادى بصفة
النقصان ورد عليه ما اذا اسلم الكافر في ذلك الوقت ثم لم يؤد ذلك الى
ان جاء مثل ذلك الوقت الذي هو وقت الاحمرار ينبغي ان يقضي تلك الصلوة التي وجبت عليه
بصفة النقصان فانه لا يجوز وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله
في جواز هذا وانما يتادى بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر
دينا

دينا في الذمة واشتغاله بالاداء يمنع صيرورته دينا في الذمة واما اذا لم يشتغل
بالاداء حتى تحقق التفويت بمضي الوقت صار دينا في ذمته فيثبت بصفة الكمال
ثم قال وهذا هو الانفصال عن الاشكال الذي يقال على هذا اذا اسلم الكافر
بعدما احمرت الشمس ولم يصل ثم اداها في اليوم الثاني بعدما احمرت الشمس
فانه لا يجوز لانه مع تمكن النقصان في السببية اذا مضى الوقت صار الواجب دينا
في ذمته بصفة الكمال وهذا لان النقصان في الاداء متحمل بسبب شرف الوقت
فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابر للنقصان في القضاء بخلاف ما
اذا كان الوقت باقيا فان فضيلة الاداء جابرة لذلك النقصان ومثله من نذر
اعتكاف رمضان هذه السنة اداء وقضاء على ما مر تقريره ثم تقبل التعيين
بتعيينه قصدا او نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية لا يتعين ولا يجوز
الاداء بعده وانما يتعين ذلك بالفعل في ضمن الاداء كما في كفارة اليمين فكم من شيء
يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف
فيه يعني لو عين العبد الجزء المعين للسببية بالقول ويعين هو بتعيينه على
وجه لا يبقى الجزء الذي بعده سببا للوجوب كان هو شريكة الشارع في وضع الاسباب
وبهذا اخرج الجواب عما ورد شبهة على هذا القول من خرج الى السفر باختياره
كان هو واضعا لسبب قصر الصلوة وفطر الصوم ولم يكن ذلك شركة في وضع
السبب فكيف يكون هذا شركة والجواب عنها ان المسافر باشر السفر لقصده
واختياره والشارع جعل السفر سببا للقصر والفطر فلم يكن المسافر واضعا
لسبب القصر والفطر فلا يكون شركة فكان هو نظير من لبس الخف فانه يترخص
بالمسح عليه فلا يكون هو واضعا سبب رخصة المسح لقصده لان قصده
لبس الخف لا وضع سبب الرخصة بل الشارع هو الذي وضع سببها وكذا
هنا وانما الى العبد ان يتعلق بما هو حقه اي للعبد ان ينظر الى دقيقه
فان كان في اول الوقت فارغا وله شغل في اخر الوقت يصلي اول الوقت

وتعين التسمية اول الوقت حكما ضمنا للفعل وطلب دفعه وان كان فعله في الجزء الثاني
من الوقت الى الآخر يكون كذلك وان كان دفعته في آخر الوقت بان كان له شغل
في اول الوقت يصلي في آخر الوقت فتعين آخر للسببية ضمنا للفعل اذ
له الاختيار الضروري واما الاختيار الكلي فلله تعالى وحده ولكن
علمه ما نسانا كان لهم الخيرة لانه مشروع اوقات معلومة هذا احتراز
عن الصوم فانه شيء واحد مقدر بقدر النهار ومن حكمه ان النية
شرط ليصير ما له مصروفا الى ما عليه اي ليصير ما له من حقه من منافع اعضائه
التي كانت له بطريق العادة في قيامه وركوعه وسجوده مصروفا الى ما عليه
من العبادة وذلك انما يكون للعبادة بالنية وهذا الذي ذكره من الحكم غير
مختص بالصلوة بل النية شرط في جميع العبادات في الصوم وغيره ولعدم
اختصاص هذا الحكم بالصلوة لم يورده في التقويم وذكر حكما آخر مما انه
مختص بوقت الصلوة فقال ومن حكمه ان الصبي اذا بلغ في آخر الوقت بحيث
لا يمكنه الاداء فيه لزمه الفرض لما ذكرنا ان السبب جزء من الوقت فيما
ادركه ويصير الوقت بعجزه عن الاداء والقدرة على الاداء ليست بشرط
لنفس الوجوب ومن حكمه ان تعيين النية شرط اي ان يعين بقوله صلوة
الظهر او صلوة العصر وغيرهما بالاسم المطلق وهو اسم الصلوة لما لزمه التعيين
لم يسقط اي التعيين بضيق الوقت للاداء وهذا لان وقت الصلوة في هذه
كان ظرفا فلا يتغير عن كونه ظرفا الى كونه معيارا وان بقي من الوقت
وقت لا يسع فيه الا اربع ركعات فرض الوقت وانما ذكر هذا الدفع
شبهة ترد عليه وهي صوم رمضان فانه لما قدر فرضه بوقته لم يحتج
هناك الى تعيين فرض الوقت كما في صوم رمضان فكيف لم يحتج هنا اليه
ولم يحتج الى الصوم فا... بينهما بقوله لان التوسعة افادت شرطا
زايدا وهو تعيين النية ... آخره فلا يسقط هذا الشرط وهو تعيين
النية

بالعوارض ولا بتقصير العباد يعني انه بتاخير الاداء الى آخر الوقت
لا يخلو اما ان يؤخر بالعوارض نحو النوم والاغماء او بتقصير من المكلف
بان يؤخره اختيارا فلا يصلح كل منهما ان يكون مسقطا هذا الشرط
اما العوارض فانها لا تدخل تحت الاصول لان الاصل عدم العارض فلا
يتغير بذلك العارض الحكم الثابت بالاصل الا بنص من الشارع ولم يوجد
واما التقصير فان سقوط شرط تعيين النية نوع رخصة وترفيه
فلا يستوجب المقصر رخصة غير ثابتة في الاصل فان المقصر مستوجب
للتغليظ لا للترفيه وقيل لا يسقط الشرط الاصلي بالعوارض لان العوارض
لا تعارض الاصول الا ترى ان العصمة الثابتة بالاسلام والدار لا تبطل بعارض
الدخول في دار الحرب حتى لو دخل مسلمان دار الحرب وقتل احدهما صاحبه
تجب الدية ولو بطلت العصمة بعارض دخول دار الحرب لما وجبت الدية
كما لو اسلما ثمة ولم يهاجرا الينا فقتل احدهما الآخر ومنها ايضا باعتبار تعدد
المشروع وجب عليه تعيين الوصف فلا يسقط هذا بضيق الوقت لانه عارض ولان
شرعية غيره باقية بعد ضيق الوقت فكان المزاحم موجودا فيشترط تعيين
النية واما قلنا انه معيار له اي ان الوقت معيار للصوم لانه قدر اي لان الصوم
قدر بوقت الصوم وهو النهار حيث يطول بطوله ويقصر بقصره وعرف ... عرف
الصوم بالوقت قيل الصوم عبارة عن الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا ... النية
حين دخل النهار في تعريف الصوم لان الشرع لما اوجب شغل النهار ... بصوم
شهر رمضان وهو واحد فان قيل قوله وهو واحد مستغنى عنه لان الشرع لما اوجب
شغل الوقت به بعد ذلك لا يحتاج الى قوله وهو واحد فاذا ثبت هذا الوصف كان شغلا لا
لا يتفاوت بعدد لكن يكون ذلك الشيء شيئا واحدا ... فلا يسع فيه غيره قلنا
ذكره للتأكيد قوله اوجب شغل الوقت به بيان توحد المشروع في ذلك بخلاف الصلوة
فان ظهار كانا مختلفة فاذا ثبت له وصف ليس ذاتيا للمعيار لكونه مشغولا بالصوم رمضان

هذا احتراز عن [illegible] الصوم

إشتغى عيره كالمكيل لان الله تعالى قال احل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل بدأ الصوم من الخيط الابيض ثم مدّه الى الليل والصوم
عبادة شرعية فيراعى صيغة كلام الشرع فلذلك كان الواجب في صيرورة
الصوم الشرعي صوما شرعيا شغل المعيار به فاذا كان الصوم هكذا اي من
الفجر الى الليل يكون هو واحدا في نفسه ضرورة فاذا ثبت له وصف فرضية
صوم رمضان من الله تعالى انتفى غيره من الاوصاف فلم يبق غيره مشروعا
وهذا التعيين لشهر رمضان انما جاء من قبل محل الصوم وهو النهار اما
المنافع التي يتادى بها الصوم فباقية على ملكه لكنها كما كان قبل رمضان لان
يستحق عليه منافعه لان ذلك يفضي الى الجبر وهو منتف ضرورة فلذلك احتيج
الى نية نفس الصوم ليقع عبادة لان شرع الصوم فيه عام اي متناول للمقيم تعيين
والمسافر فانعدم فعله اي انعدم فعل صوم المسافر لغير رمضان لعدم
ما نواه اي لعدم الذي نواه من صوم غير رمضان كما في حق المقيم يعني لو نوى
المسافر واجبا اخر لا يصح عنده لعدم المشروعية واجب اخر في رمضان كما
في حق المقيم لان خطاب قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه عام فيهما وقال ابو حنيفة
رضي الله عنه لو صام عن واجب اخر على المسافر اي نفس الوجوب ثابت في حقه لوجود
كمال سببه وهو شهود الشهر ولهذا صح اداؤه بلا توقف اي صح اداء المسافر
صومه عن فرض الوقت بلا توقف وهو دليل على تقرر فرض صوم الوقت الذي هو
صوم رمضان عليه وهذا بخلاف المقيم اذا صلى الظهر في منزله يوم الجمعة فهو على سبيل
التوقف ان لم يؤد الجمعة بعده يقع ما صلى عن فرض الوقت وان سعى الى الجمعة
وادى الجمعة بحسب ما اختلفوا فيه بطل ظهره وكذلك لو ادى الزكوة في اول الحول
هو على سبيل التوقف فان بقي عند حولان الحول غنيا كما كان ام لا فان لم يبق غنيا
انقلبت ما اداه تطوعا وانما يقع عن الفرض الا انه رخص الترك الى اخره فحاصل
اختلاف الطرفين راجع الى الاصل الذي ذكرناه في الوافي وهو ان اسقاط صوم اخر

انما نشأ عنهما باعتبار نفس شهود الشهر وفي هذا المقيم والمسافر سواء وعند
ابي حنيفة رحمه الله انما نشأ ذلك باعتبار وجود الاداء وذلك لم يثبت في حق المسافر
فلا يشترط الاشتغال وصار كونه ناسخا لغيره اي كون صوم رمضان ناسخا في شهر رمضان
لغيره من الصيامات انما يكون اذا اعرض عن الترخص وتمسك بالعزيمة وهو ان يصوم
صوم رمضان يعني ان صوم رمضان انما يكون ناسخا لسائر الصيامات على تقدير
ان يصوم صوم رمضان في ايامه فاذا ترخص بان لم يصم صوم رمضان فلا وله ذلك
وههنا ترخص حيث لم يصم صوم رمضان فلم يبق الصوم الذي هو غير صوم رمضان
فاذا لم يفعل بقي مشروعا اي اذا لم يصم صوم رمضان بقي صوم غير رمضان مشروعا
والطريق الاول توجب ان لا يصح النفل وهو قولهما الا انه رخص له الترك الى اخره وانما
لا يصح على تقدير ذلك التعليل لان الترخص بصوم غير رمضان انما ساغ له لصرف النفل
صومه الى قضاء ما عليه وليس في صوم النفل قضاء ما عليه فلا يجوز صوم النفل بل
يقع عن الفرض لوجود نفس الصوم فصار هو بمنزلة من اطلق النية وهو يقع عن
فرض الوقت على ما عليه الصحيح من الرواية والثاني توجب ان يصح وهو قوله لان
الاداء غير مطلوب منه يعني ان اداء صوم رمضان الوقتي غير مطلوب من المسافر
في الحال فكان هذا الوقت في حقه بمنزلة شعبان في حق الكل من حيث انه غير مطالب
بصوم فرض الوقت وصوم النفل في شعبان جائز من الكل وكذا يجوز صوم النفل ايضا
من المسافر في شهر رمضان لان الترخص في الترك اي ترك العزيمة لاجل العزيمة اي بنية
النية المطلقة يعني لما تحمل الترخص وهو الفطر لوجود اصل نية الصوم تعين صوم لم
الوقت لعدم مزاحمة غيره من الصيامات لصوم الوقت وهذا لان المطلق يتناول الذات
فقط فلم يتناول هذا الاطلاق واجبا اخر لاحتياج الواجب الى التعيين يعني صوم
النفل وصوم الوقت وانهما يؤديان بمطلق النية غير ان صرف مطلق النية الى صوم الوقت
اولى من صرفه الى النفل اما لان النفل لا يعتد او لان صوم الوقت عزيمة والنفل رخصة
فكان الاخذ بالعزيمة اولى وهذا هو الجواب عما قيل ينبغي ان لا يصاب صوم الوقت بمطلق النية
من المسافر لانه لم يتعرض لصوم الوقت لاطلاق النية انا نقول ان فرض الوقت يتعين بمطلق
النية

اي لم يصم صوم رمضان ولا الترخص

لانه وقته والواجب الاحد لا شارك فيطلق النية في غير رمضان فيما يتكرر في رمضان
فبعد ذلك يبقى صوم الوقت وصوم النفل وصرف مطلق النية الى فرض الوقت اولى من صرفه
الى النفل لما ذكرنا فوات شرط الرخصة وهو حقيقة العجز فيستوجب الرخصة لى
لعجز مقدر بعجزه تقديرا وان لم يكن حقيقة فوات شرط الرخصة وهو العجز
المقدر يعني ان رخصة المسافر باعتبار سبب ظاهر وهو السفر قام مقام
العذر الباطن وذلك لا ينعدم بفعل الصوم فيبقى له حق الترخص فيتعدى
الى الحكم بطريق التنبيه اي نبّهنا الشارع باباحة الفطر في هذا الوقت للمسافر
على جواز الترخص له باداء واجب آخر بالطريق الاولى لان الاول حاجة دنيوية
والثاني حاجة دينية وهي الاهم لان السعي في الحاجة الدينية سعي في تخليص نفسه
عن عقوبة النار وهي اشد من مشقة تلحقه في السفر بسبب صوم القضاء لانه لو لم
يصم صوم القضاء في سفره عسى هو لا يحيى الى وقت الاقامة فيصوم فيه فيجد
سعي في عقوبة بترك صوم القضاء وهي ادهى وامرّ والتنبيه قد يكون باظهار
العلة كما في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين عليكم والطوافات
فالنبي عليه السلام نبّه بهذه العلة بان الحكم منها متعدّ الى غيرها من السواكن
وقال زفر رحمه الله لما صار الوقت متعينا الى آخره هذه المسألة مصورة فيمن
اعتاد الفطر في رمضان كالمريض والمسافر والمتهتك ثم لم ياكل ولم يشرب في يوم
رمضان ولم يخطر بباله لا الفطر ولا الصوم فعندنا لا يصير صائما وعند زفر رحمه الله
يكون صائما كذا ذكره فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير وهذا لانه لو نوى الفطر ثم لم يجد
شيئا ياكله لا يكون بهذا الامساك صائما بالاتفاق لانه بنيته الفطر قطع امساكه
عن ان يكون صوما وقال زفر ان هذا الوقت صار متعينا للفرض ولم يشرع غير
صوم الوقت فصارت منافعه مستحقة لفرض الوقت قلنا هذا لا يجوز لان منافعه
لو استحقت لوقع الصوم منه من غير اختياره وذلك جبر والمأمور به ابدا يكون
فعلا اختياريا لانه يتحقق الابتلاء وذلك انما يكون في الفعل الاختياري لا بدوام

من عدم شرعية غير الفرض استحقاق منافعه كما انعدم في الليل اصلا ولا
استحقاق ثم اذ لو كان العدم باعتبار استحقاق المنافع يلزم ان يكون عدم شرعية
الصوم في الليل باستحقاق المنافع وليس كذلك لان المنافع في الليل للعبد حتى
ان عدم شرعية غير الفرض ليس باستحقاق المنافع بل باعتبار انه لم يشرع
واذا لم يستحق منافعه يكون مأمورا بصرف ما له من المنافع الى ما عليه وعدم العزيمة
ليس بشيء فلم يحصل به صرف ما له الى ما عليه فان قيل قد وجد الامساك منه بطريق
الاحسان لان الكلام فيمن يجد ما يأكل ومع ذلك يمسك عن الاكل حتى ان من نوى الفطر
ثم لم يجد شيئا يأكله لا يكون صائما بالاتفاق قلنا نعم لما كان الامساك ههنا بطريق
الاحسان لم يكن امساكه جبريا بحسبه لم يصح منا دفع قول زفر بان هذا الامساك منه
جبري لا اختياري فلا يصح ان يكون عبادة قلنا ان الامساك هنا لا يكون احسانا بان
كان لا يجد شيئا اذا كان مريضا او مغمى عليه قبل دخول ليلة رمضان وما كان فيه
احسانا ما يحتمل ان يكون عادة او حمية فلا يكون عبادة بدون النية لقوله تعالى وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص انما يتحقق بالنية لان النية لتمييز
العبادة من العادة وذلك لا يكون بدون اختياره عبادة الله فتشترط النية لذلك و
قوله كصاحب النصاب اذا وهب من الفقير بعد الحول اي يكون مؤديا للزكوة وان
لم ينو بهبته الزكوة لتعين قدر الزكوة في هذا النصاب للزكوة فان قيل هبة كل النصاب
من الفقير باي وجه ادى لا يقع عن الزكوة عند زفر لان الغني قادر على الاداء فكيف
اورده نظيرا وهو على خلاف مذهبه قلت ايراده النظير من حيث ان المستحق لشيء
اذا وجد صرفه الى ذلك الشيء يقع عن المستحق باي وجه صرفه اليه كما في هبة
النصاب للفقير والهبة غير الصدقة ومع ذلك ينوب الهبة عن الصدقة لوصول
الحق الى المستحق فبعد ذلك يحتمل ان يكون المراد منه الفقراء بان فرق النصاب
بلفظ الهبة الى الفقراء فلم يكن الغني قادرا بالاداء ولو كان المراد منه الفقير الواحد

لم يجز حمله على انه الفعل المندوب او وهبه اليه بغير عوض ما مر وهو بعضه
الى جواجه او مال على قود مذهبكم وكالأجير الوحد يستحق منافعه فان اجير
الوحد اذا فعل فعلا للمستاجر باي وجه يفعله بطريق الاعانة او التبرع
كان فعله واقعا عن الفعل الواجب لاستحقاق المستاجر منافعه وعليه الاجر
لم يشرع في هذا الوقت فما يتصور فيه الامساك قربة الا واجبا فانعدم غير
الفرض الوقتي لعدم كونه مشروعا لا باستحقاق منافعه فان قلت كما ان صوم
غير رمضان غير مشروع فكذا الكل الامساك لغير الصوم ايضا غير مشروع
في رمضان فينبغي ان يتعين مطلق امساكه لصوم رمضان على هذا التقدير قلت
نعم كذلك الا ان الصوم عبادة وتلك لا تكون بالاداء منه عن اختيار ولا يتحقق ذلك
بدون النية لان العدم ليس بشيء والعبادة شيء فلا يصلح العدم ان يكون محققا
للوجود وقوله لان عدم العزيمة ليس بشيء هذا احتراز عن شبهة الركن فان فيها عدم النية
لفظ الهبة وهو موجود فيصلح ان يكون هو مجازا عن الصدقة بدلالة ان المصرف
اليه فقير فكان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض وهو معنى الصدقة فلذلك
لا يمكن من رجوع الهبة التي وهبتها للفقير وكذلك لو وهب عشرة دراهم للفقير
بخلاف ما لاجماع استعارة للهبة من الصدقة بخلاف ما نحن فيه فان فيه عدم العزيمة والعدم لا يصلح
ان يكون مستعارا عن العزيمة بخلاف اجير الوحد لان المنافع وان كانت مستحقة عليه فلذلك
لا يمنع وجوب الاجر ولا يفضي بتعذر وقوع منافعه عما استحق عليه لانه ليس بعبادة والعبادة
هي التي تفتقر الى الاختيار واما الفعل المستحق من العبد فقد يكون اختياريا وقد يكون
جبريا اما العبادة فلا تتحقق الا بالاختيار فافترقا وقال الشافعي رحمه الله لما كان
منافعه ثابتة على ملكه وجب التعيين في اصله ووصفه لان معنى القربة معتبر
في الصفة كما هو معتبر في الاصل الى آخره فمن غلا في القول بتعيين صوم رمضان
حتى اسقط النية اصلا في الاصل والوصف مع ان العبادة لا تتحقق بدون النية اصلا وتابعي
انصا

[illegible]

غلا في القول بعدم تعيينه حتى اشترط النية في الاصل والوصف وذلك الغلو والتقصير منه
في الاجتهاد الا الغاية تعيين الله تعالى لان الله تعالى جعل صوم رمضان متعينا حيث لم يجز
فيه صوم غير رمضان ونحن توسطنا فيها لما ان دين الله تعالى بين الغلو والتقصير
حيث اشترطنا في اصل الصوم ليمتاز العبادة عن العادة لانه ما لم يعزم لا يكون صارفا على الصوم
ماله الى ما هو مستحق عليه ثم لما تعينت جهة الصوم نية اصل الصوم حتى امتاز العبادة
عن العادة لم يحتج الى تعيين وصفه وهو تعيين فرض الوقت لانه لما لم يشرع فيه غير
صوم رمضان لاي معنى يحتاج الى تعيين صوم رمضان بل اشتراطه كان اشتراط التعيين
المعين وهو لغو لان التعيين انما يصح في المتردد بين الشيئين وههنا بعد وجود اصل
الصوم منه في هذا الزمان لا اختيار له في صفته لانه لا يتصور اداؤه بصفة اخرى
شرعا فلا يشترط التعيين في الصفة فاصيب بمطلق الاسم اي اصيب صوم رمضان بمجرد
قوله نويت ان اصوم ولم يفتقر بالخطاء في الوصف اي ثم يفتقر صوم رمضان بل وجد
خطاءه في اسم صوم رمضان بان قال نويت صوم التطوع او واجبا آخر وهذا لان صوم
رمضان متعين في زمانه لعدم شرعية صوم غير رمضان فكان مصابا بمطلق
الاسم مع الخطاء في الوصف كالشخص المعين في المكان بان لم يكن في الدار الا زيد مثلا
فصار هو باسم جنسه بان قيل يا انسان وبالخطاء في الوصف بان قيل يا عمرو ويجيبه
زيد او نقول لو اخطأ في وصفه وقال يا ابيض يا اسود او يا احمر يجب عليه الجواب
فان قيل ليس هذا الذي ذكره من صورة الخطاء فان الخطاء هو الوقوع في غير الصواب
من غير قصد وههنا لو كان قاصدا به او غير قاصد نصيب بصومه هذا صوم
رمضان قلنا المراد من الخطاء ههنا هو عدم الاصابة في النية ولكن يصيب صوم
رمضان ههنا لوجود نية اصل الصوم وهو كاف ههنا لاصابة صوم رمضان لتعينه
فان قلت اصابة صوم رمضان بمطلق الاسم لو كانت باعتبار تعينه في زمانه بحيث
لم يشرع في ذلك الوقت غير صوم رمضان ينبغي ان لا يصيب المسافر صوم رمضان اذا
اطلق النية عند ابي حنيفة لان صوم غير رمضان مشروع في حقه وقد نص المصنف
رحمه الله
رضي الله عنه

ان المسافر ح

في هذا الكتاب اذا اطلق النية يقع صومه عن رمضان هو الصحيح فلو نوى به فائت
صرف المطلق الى المقيد فكذا ههنا باعتبار ان صوم غير رمضان غير مشروع في حقه بل
هو باعتبار دلالة حال المسافر فانه لما اختار الصوم مع تحمل المشقة العظيمة فالظاهر
انه اراد به الفرض الوقتي لا النفل لما ان الواجب الاخر لا يصاب بمطلق النية فلو
اصيب بمطلق النية في حق المسافر اما ان يصاب النفل او الفرض الوقتي اولى من صوم
النفل لحمله على الفرض الوقتي بدلالة حاله فكان هذا كدلالة الاطلاق الحج على حجة الاسلام
لظاهر حال المؤدي وان كان يصح عن غيرها عند التصريح به فان لحمل المطلق على المقيد
اسبابا كان التعيين في الزمان او المكان يصلح لذلك فكذلك كذا دلالة حال المؤدي
يصلح ايضا فكان هذا مثال قوله بموجب العلة والقول بموجب العلة هو التزام ما يلزمه
المعلل بتعليله وههنا كذلك لان الشافعي لما علل المعتبر من مذهبه بقوله لما كانت
منافعه مملوكة له لم يكن بد من تعيين النية في صوم رمضان ليمتاز عن سائر
منافعه قلنا بموجب ذلك ونقول لا بد من تعيين النية اذ هو عبادة ولا بد للعبادة
من النية لكن اطلاق النية منه تعيين له لان التعيين فيه ساقط وهذا لان التعيين
لا يخلو اما ان كان هو تعيين عين المعين او تعيين المعين فالاول عين ثابت هنا
لتعينه في زمانه شرعا حتى ان صوم غير رمضان غير مشروع في ذلك الوقت لتعين
هذا الوقت لصوم رمضان والثاني لغو فلا يصح فثبت بهذا ان التعيين
فيه ثابت فكان من اطلاق منه تعيينا لان التعيين فيه ساقط فاذا تراخى بطل
اي فاذا تراخى التعيين عن اول اجزاء الفعل بطل الفعل فاذا اعترضت العزيمة
اي النية لان اخلاص العمل لله انما يثبت بالنية وهذا خلاف التقديم وبهذا فرق
الشافعي من قوله هذا وبين قولنا لما صح تقديم النية مع انفصالها عن الركن
فلان يصح التاخير وهو متصل بالركن اولى ولم يعترض عليه ما يبطله اي لم يعترض
على ما قدم من النية على الصبح ما ينافيه ويبطله من الاكل في النهار وغير ذلك
لان الشيء انما يبطل بما يضاده ولم يوجد لان الاكل والشرب والمباضعة في الليل

والفرض الوقتي ح

لا ينافي الصوم لان من شرط المنافاة اتحاد المحل والليل ليس بمحل للصوم
اصلا فالاكل وما يشبهه لا ينافي عزيمته فيه لان الشيء اذا ثبت لا يبطل الا
بما ينافيه ولم يوجد فاما المعترض اي المعترض المتراخي من النية من اول الصبح
لا يحتمل التقديم وجب الفصل بين هذين الوجهين اي بين وجهي التقديم والتاخير
يعني اذا قدم النية على الصبح في صوم القضاء يجوز واذا اخر النية عن الصبح
لا يجوز وهذا انما لاحتياج فينبغي ان يكون فيما نحن فيه ايضا على وفاق ذلك ان قدم النية
يجوز وان اخرها لا يجوز وهذا لانه واحد غير متجز صحة وفسادا الا ترى
ان المفسد اذا وجد في اخر جزء من النهار يشيع في الكل ولان الامساكات وان
كانت كثيرة فهي بمنزلة امساك واحد لدخولها تحت خطاب واحد وهو قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل فان الاشياء الكثيرة اذا دخلت تحت خطاب واحد كان
الكل كشيء واحد كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فلما دخل تحت خطاب واحد جعل
جميع الاعضاء كعضو واحد في حكم جواز نقل البلة من عضو الى عضو بخلاف اعضاء
الوضوء فانها لما دخلت تحت خطابات مختلفة جعلت اشتاتا في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين فلم يجز نقل البلة من عضو
الى اخر وهذا لان الالفاظ قوالب المعاني ولا يتصور تباين في متحد واحد
ثم بالاتفاق لا يشترط اقتران النية باداء جميعه فانه لو اغمي عليه بعد الشروع
في الصوم تادى صومه ولا يشترط اقتران النية اصلا باول حال الاداء فانه
لو قدم النية تادى صومه وان كان غافلا عنه عند ابتداء الاداء باليوم وكان
ذلك لدفع الحرج وهذا الحرج لا يندفع بجواز تقديم النية في جنس الصائمين
ففيهم صبي بلغ ومجنون يفيق في اخر الليل وفي يوم الشك هو ممنوع من
نية الفرض بل ان يتغير امر الصوم ونية النفل غيره لا يتادى بها اذا
داء تبين صوم رمضان واذا ثبت معنى الحرج قلنا لما صح النية متقدمة
وان لم تقارن حالة الشروع ولا حالة الاداء ان يصح نية متاخرة لاقترانها

بما هو ركن الاداء كان اولى والثابت على العزيمة حال الاداء اى حال بقاء الاداء
ساقط بالاجماع حتى لم يجب عليه ان ينوي في جميع النهار كوجبت الصوم نويت
الصوم الى الاخر الا يرى انه اذا شرع في الصوم ثم اغمى عليه يصح الصوم منه
واما قيد بقوله حال الاداء اى حال الصوم احترازا عما اذا رجع عن نيته
الصوم في الليل فان رجوعه يصح وذكر في الخلاصة رجل نوى في الليل ان
يصوم غدا ثم بدا له في الليل ان لا يصوم وعزم على ذلك ثم اصبح من الغد
وصام لا يكون صومه جائزا لان عزيمته قد انتقضت بالرجوع وصار
حال الابتداء ههنا الى اخره يعني ان ابتداء الصوم كبقاء الصلوة في انه
يعتد باقتران النية بها او بعضها وصار بقاء الصوم بمنزلة ابتداء
الصلوة في انه لا يعتد باقتران النية بها ثم هذا العجز اطلق التقديم اى
العجز عن النية حال ابتداء الصوم جوز تقديم النية عليه بالاجماع مع خلو
اقتران النية مع ذكر الصوم الى اخره وقد ذكرناه ونقصان حقيقة
الوجود عند الاداء اى نقصان حقيقة وجود النية عند ابتداء اداء الصوم على
حد الاخلاص يعني يشترط اقتران النية بالمنوي ليخلص لله تعالى وذلك انما يكون
اذا كان محله الا عبرة لان النية تعين بعض المحتملات والامساك في النهار قد
يكون لله تعالى من حيث انه قهر عدوه وقد يكون لعدو اكل من جنسه او قلة اشتهاء
وعند ذلك فلا بد من النية ليتميز عن سائر المحتملات وهو حد الاخلاص والعجز الداعي
الى التاخير موجود في الجملة فان قيل لو كان جواز التاخير باعتبار الحاجة
والعجز الداعي اليه لاختص ذلك بالمعذور وعندكم القادر على تبييت النية
لو ترك التبييت ونوى من النهار يجوز ايضا قلنا انه لما لم يتقدم النية فقد عجز
عن التقديم فصار هو معذورا ايضا ولان الذي ذكره لا يقتضي الاختصاص
بالمعذور فانه قال العجز الداعي اليه في الجملة موجود وليس يلزم من
وجود العجز في الجملة وجوده على وجه العموم ولهذا يتحقق في الوجود
اي اذا اخر النية لتحقق اقتران النية بالمنوي الذي هو فعل الصوم وهو حد

حقيقة الاصل لان الاصل هو ان يتصل النية بالمنوي حقيقة وحقيقة العارض
ان يتصل النية بالمنوي تقديرا وهو ما اذا نوى في اول الليل فنقصان القصور
عن الجملة بقليل محتمل للعفو لان القليل يحتمل العفو في الجملة كالنجاسة
وانكشاف العورة وغيرهما بخلاف الكثير يعني ان النية قاصرة في التاخير
عن جملة الامساكات لان النية عند ابتداء وجود الصوم لم تكن موجودة
حقيقة فصار حاصل الكلام ان للتقديم فضلا ونقصا وكذلك للتاخير
فضل ونقصان فاستويا في طريق الرخصة اى التقديم والتاخير كل
منهما رخصة منها للمكلف فيجب ان يكون كل منهما جايزا فرخصة التقديم
ثابتة بالاتفاق فيجب ان يكون رخصة التاخير ايضا ثابتة لان الحكم اذا ثبت
لاحد المتساويين ثبت للاخر ضرورة اذ لو لم يثبت لاختلفا حين استويا
وهو محال بل هذا ارجح لان فيه شبهة العزيمة لان العزيمة اقتران
النية بالمنوي وقد ذكرنا بعض العزيمة موجود وهو اقتران النية
بالمنوي والمتقدم محض رخصة وليس فيه شبهة العزيمة لخلو
جميع الصوم عن حقيقة النية ومعنى الرخصة فيه هو اقامة الاكثر مقام
الكل فكان في التقديم محض رخصة وفي التاخير عمل بشيء من العزيمة
فكان هو ارجح فان قيل جعلت الدليل المجوز الذي هو دليل المساواة
دليل الترجيح كذلك لان دليل التسوية بينهما هو العجز فان العجز هو المجوز
للتقديم والتاخير على ما ذكرنا واما ما ذكرنا من اقتران النية بالمنوي
فشيء اخر سوى العجز فيثبت به الرجحان ولئن سلمنا ان دليل الجواز فيهما
هو المرجح لاحدهما قلنا يجوز ذلك اذا كان احد الدليلين قويا في ذاته
الا يرى ان احد القياسين يجوز ان يترجح على الاخر لقوة فيه كما
في مسألة طول الحرة انه لا يمنع الحر من نكاح الامة لانه نكاح يملكه العبد
باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة فكذا يتزوج من
شئت

فيملكه الحر كسائر الامكنة وهو اولى من قول الشافعي انه يرق ماؤه
على غنية وذلك حرام عليه كالذي تحته حرة لقوة في تعليلنا على ما عرف
وكذلك المشهور يترجح على خبر الواحد وكذا لانه راجحة على السنة فعلم
بهذا ان الدليل المجوز يصلح ان يكون مرجحا اذا كان قويا في ذاته وجب
المصير الى ما له حكم الكل من وجه كما في المضمونات اذا انقطع المثل صورة
ومعنى او ليس لها مثل يصار الى الخلف وهو القيمة ولا ضرورة في ترك
هذا الكل الثابت بعد ما فلم يجوزه بعد الزوال فان قيل لو اقام المسافر
بعد الزوال او افاق المجنون بعد الزوال كان محتاجا الى النية بعد الزوال
فكانت الضرورة قائمة فيه ايضا قلت لو اعتبرنا ذلك يلزم ان يوجد
الصوم بدون النية والصوم عبادة محتاجة الى النية فلا بد ان يكون النية
موجودة اما في الكل الحقيقي او في الكل التقديري لما ان العبادة لا اعتبار لها
بدون نية العبادة فكان القول بجواز العبادة بدون النية في الكل الحقيقي او التقديري
قولا لا يخفى فساده فان قيل لما اعتبر الكل التقديري في هذا وجب ان يصح
صومه اذا وجدت النية في ربع اليوم لان الربع قام مقام الكل في بعض الاحكام قلنا
لا كذلك لما ان القياس هو ما قاله الشافعي ان تكون النية لجميع المنوي ثم لما عدل عنه بالدليل
لم يكن بد ان توجد النية في الذي يشبه الكل ويقاربه من حيث الحقيقة وهو اكثر اليوم
واما الربع فليس له مقاربة بالكل الحقيقي الا انه ورد السمع باقامته مقام الكل
في بعض الاحكام ولم يرد ههنا سمع باقامة الربع مقام الكل فاجرينا الحكم على
وفق القياس لذلك فلم نقم الربع مقام الكل ولان الاحتياط هناك في اقامة الربع
مقام الكل والاحتياط ههنا في ترك اقامة الربع مقام الكل وبطل الترجيح بصفة
العبادة يعني ان يرجح مذهبه باعتبار الاحتياط في العبادة وهو ان الجزء الاول
من النهار مفتقر الى النية فاذا خلا منها فسد واذا وجدت النية بعد ذلك فقد اقترنت
النية باكثر النهار فيجوز لاقتران النية باكثر النهار فتعارضا فترجح جانب الفساد في العبادة
احتياطا

واعتبار ما دون النصف ... الصوم بالنية بعد الزوال اذا

الشافعي ح

قلنا وهذا نوع ترجيح يرجع الى حال الوجود لان الصحة والفساد للعبادة حال
والكثرة والقلة من باب الوجود اي من باب وجود الموصوف لان المراد من الكثرة
هو كثرة الاجزاء والاجزاء اذا تكاملت كانت ذات الموصوف فعلم بهذا ان الترجيح
بالكثرة ترجيح بمعنى يرجع الى الذات فعند تعارض الترجيحين كان الترجيح بمعنى راجع
الى الذات اولى من الترجيح بمعنى راجع الى الحال لما يأتي بيانه في ابواب الترجيح اي
في انواع الترجيح لانه لم يذكر للترجيح الا بابا واحدا لكن ذكر له انواعا ولان صيانة
الوقت الذي لاداء ذكر له اصلا على العباد واجبة لان الله تعالى فرض على عباده الاداء في
هذا الوقت ولا يمكن الاداء الا في هذا الوقت فيجب عليهم صيانة هذا الوقت
ليتمكنوا من اداء العبادة وصيانة الوقت تكون تارة باقتران النية بجميع الامساكات
وهو الاصل فاذا لم يصن العبد هذا الوجه امكنه صيانة هذا الوقت بوجه اخر
وهو ان يقترن النية باكثره لما ان الاكثر بمنزلة الكل فيصار الى هذا احترازا
عن فوت العبادة عن وقتها اصلا وقد قال الشيخ عبد السلام ان فاته صوم يوم
من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فان قلت هذا كله انما يصح ان
لو كان للذي قلته من جواز تأخير النية عن اول العبادة له نظير في الشرع
وليس له نظير فيه لاستلزام ذلك كون النية المتأخرة متقدمة ولا نظير له
في الشرع واما ما قاله الشافعي من جعل النية المتقدمة متأخرة تقديرا فله
نظير في الشرع كما في الصلوة والركوع اذا تقدمت النية على التكبير ثم كبر للصلوة
من غير حضور النية عنده ونوى الركوع عند عزل مقدار الواجب ولم يحضر
النية عند الاداء الى العقد يجوز ولما كان كذلك كان من الاحتياط ان نقول بالفساد
ليقضيه بعد مضي شهر رمضان حتى يخرج عن عهدة الفرض بيقين قلت
لا كذلك بل لا احتياط فيما قلتم لانه لما دل الدليل على الجواز ومع ذلك لو لم
يؤد الفرض وفيه على حسبان ان ذلك مفسد لصومه سعى في اثم التفويت
عن وقته لم يكن ذلك عملا بالاحتياط ولهذا الذي قلته من جعل النية المتأخرة

بعدمه فليس كذلك بل فيما قلناه انقلاب الامساك الموقوف الى صوم الوقت
عند وجود النية في اكثره لتعيّن الوقت لصوم الوقت فلما وجدت النية في اكثر
الوقت للامساك كان الموقوف الى صوم الوقت لان النية المتاخرة صارت
بعدمه ولا يستنكر ان يكون الامر موقوفا الى ان يؤول الى احد الجانبين الذي يظهر
في عاقبته في الحسي والشرعي من العبادات وغيرها ففي الحسي من رمى
سهما الى انسان فان امره موقوف فانه يصيبه ام لا فعلى حسب احدهما حاله
يختلف حكمه وفي غير العبادات من الشرعي بيع الفضولي والتعليقات واما
العبادات فكسلام من عليه السهو فان امره موقوف على قول ابي حنيفة وابي
يوسف رحمهما الله انه يسجد ام لا فان سجد عاد الى حرمة الصلوة والا فلا وعلى ذلك
يبتني صحة اقتدا المقتدي عليه وعدم صحته وكذلك من صلى الظهر في منزله يوم
الجمعة فانه يسعى الى الجمعة بعده ام لا فعلى ذلك يبطل ظهره صحيحا وعدم بقاء النظير هل م
فمن صلى الوقتية مع تذكر الفائتة عند قلة الفوائت على قول ابي حنيفة رحمه الله
وكصاحبة العادة اذا انقطع دمها في ما دون عادتها وصلت صلوات فان
صلوتها موقوف الى عود الدم وعدم عوده بالفساد والصحة ولما كان كذلك
كان ما قلناه من توقف الامساك الى وجود النية منه في اكثر النهار لتعين الوقت
لصوم الوقت طريقا مسلوكا في الشرع وغيره فكيف يقال انه غير معهود في الشرع
والى هذا المعنى اشار في الكتاب بقوله ولم يتقيد بالاسناد ولا بامساك الجزء الاول
مع احتمال الصحة ان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى خصوصا في حق صوم
رمضان وقد جاء الحديث من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام
الدهر وقوله فصار هذا الترجيح معارضا الى صار ترجيح الشافعي كله م
مع ترجيحنا متعارضين فان ترجيحنا بكون العبادة عبادة اداء في وقتها
مع النقصان يقتضي الصحة مع النقصان يعارضه ترجيح الشافعي بقوله
ان الجزء الاول من النهار لما عري عن النية حكم بفساد الامساك فتعارضا
لان

لان كل واحد من الترجيحين راجع الى حال وجود العبادة بخلاف ترجيحنا الاول
فان ذلك ترجيح بمعنى راجع الى ذات الوجود وترجيح الشافعي راجع الى حال
الوجود فترجح ترجيحنا هناك فلم يعارضه ترجيح الشافعي ولهذا لما كان هو دالا
على وجوب الكفارة بخلاف الترجيح الثاني لانه ضعيف بالمعارض فصار له شبهة
عدم الصوم فلا يجب الكفارة قوله ولم يتقيد بالاسناد ولا بامساك الجزء الاول
جواب عما قاله الشافعي وهو قوله وجب التعيين اولا فاذا خلا عن النية فسد
وشبه العبد في النهار ثم يظهر فيما مضى والجواب انا لا نقول بطريق الاسناد بان
توجد النية في الوقت الذي نوى من النهار ثم ترجع القهقرى الى اول النهار
بان يجعل النية المتاخرة متقدمة بل نقول ان نية العبد واخلاصه كانت موجودة
في اول النهار تقديرا لتوقف امساك اول النهار الى وجود النية في اكثر
النهار فلم يفسد الجزء الاول لذلك وعين النية في الكثير كان صومه صحيحا
لوجود النية في بعضه تقديرا وفي اكثره تحقيقا كما جعلت النية المتقدمة
على الصبح موجودة عند الصبح تقديرا فكذا في عكسها اذا تاخرت النية
ووجدت في اكثر النهار جعلت موجودة مقترنة بجميع النهار تقديرا اقامة
للاكثر مقام الكل وهذا لان النية اذا وجدت حقيقة في اول النهار فهو في معنى
تقدير النية من وجه لان النية انما يحتاج اليها لتصير الامساك قربة اذا وجد
الامساك على خلاف العادة ولا تظهر قربته في اول النهار لقصوره لان القربة
تتعلق بلحوق بها الى البدن مشقة ولا مشقة في اول النهار لان كل احد يعتاد
الامساك في اول النهار فصار كونه قربة تقديرا وفائدة لحوق الصوم وتوفيرا
لحظه اي مساويا لحوق الصوم وتكميلا لنصيبه يعني لما كانت تقديرا في اول النهار القربة م
احتاجت تلك القربة المقدرة الى النية المقدرة لا دائرة عليها وكذلك
كان يجوز بتلك القربة المقدرة النية المقدرة مناسبا لتلك القربة لحاكم
معقود فهذا معنى قوله فصار اشتراط العزيمة فيه تقديرا لا تحقيقا وفا الحقيقة

وعلى هذا الاصل قلنا اي من الاصل الذي ذكرنا بعد لنا وهذه المسائل اخر غير
متعين صحة وفساداً وقال الامام شمس الائمة رحمه الله وعلى هذا الاصل قلنا في صوم
النفل انه لا يتأدى بدون العزيمة قبل الزوال لان الركن الذي به يتأدى الصوم لا يتجزى
وجوداً ولا يتصور الاداء الا بكماله وصفة الكمال لا تثبت بالنية بعد الزوال حقيقة ولا
حكما وتثبت بالنية قبل الزوال حكما باعتبار اقامة الاكثر مقام الكل ولا يرد على ما قلنا
الاشكال الذي يذكر انه المراد في يوم الاضحى الى ان يفرغ الامام من الصلوة فان ذلك
ليس بصوم وانما اشير اليه بما ذكر في الكتاب ولهذا اثبت هذا الحكم في حق اهل الامصار
دون اهل السواد فلهم حق التضحية بعد طلوع الفجر وليس لاهل الامصار ان يضحوا الا بعد الصلوة
حتى يستدل بوجود المنافي من الاكل والشرب في الخصوص الناس ومن هذا الجنس الصوم
المنذور في وقت بعينه اي من جنس ان الوقت اذا صار متعينا للصوم اما بتعين الشارع
كرمضان او بنذر العبد باذن الشارع يصاب بمطلق النية وبنية النفل وسيجيء الاشكال
في اول النهار لهذا المعتبر اي اذا نوى النفل او اطلق النية كان ناويا للمنذور لان
لحال العبد معتبر بالحال الله تعالى لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل لا تتبدل
وصفين متضادين لان النفل لا مؤاخذة فيه وفي الوجوب مؤاخذة فاذا ثبت الوجوب
انتفى النفل ويقع الخطاء في الوصف بان نوى النفل ولا يبقيه لا تعدوه لان الولاية للعبد
قاصرة لحقه فلا اي فلا يصح تعينه لحق صاحب الشرع فاعتبر احتمال ذلك العارض
وهو القضاء والكفارة بانه لو لم ينذر يعني ان نذره لا يظهر في ابطال هذا الوقت من ان
يكون محلا للقضاء والكفارة لانه لا يتعدوه اذ لو ظهر نذره في ذلك صار تبديلا
للمشروع وذا لا يصح لمن سلم وعليه سجدتا السهو يريد به قطع الصلوة ببطلان
هذه العزيمة لكونه مبدلا للمشروع وكذلك ههنا مثل الكفارات الموقتة بالوقت
اي الموقتة بالنهر دون الليالي والوقت فيها معيار لا سبب فان السبب ثلث ومن حكمها
انها لصحت من حيث جعلت قربة لا تستغني عن النية الى اخره اجتمع فيها الامران
كونها قربة وكونها غير معينة من حيث انها قربة لا تستغني عن النية لقوله تعالى

وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وذلك بالنية والنفل وذلك
في اكثر من الامساك الذي له حكم الكل ومن حيث انها غير متعينة لا يتوقف الامساك
على العارض من القضاء والكفارة بل يتوقف على اصل المشروع وهو النفل لان الشيء
انما يتوقف على الامر الاصلي لا على الامر العارضي لانه يحتمل الوقت يصح الميم على
صيغة اسم المفعول لان الواجب يحتمل الوقت لا موجبه واما التوقف على الموضوعات
الاصلية اي الامساك في اول الوقت بغير النية موقوف على نية النفل هو الموضوع الاصلي
فاما اذا توقف على وجه اي على النفل في مسئلتنا وعلى صوم رمضان في شهر رمضان
فهو المشكل منه اي من النوع الرابع وهو حج الاسلام ووجه الاشكال فيه من وجهين
احدهما بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان اشهر الحج تشبه وقت الصلوة من حيث ان
الوقت يفضل عن الاداء لان الحج اركان معلومة تؤدى في ازمنة معينة وامكنة
متعينة فصار كوقت الصلوة فصار الوقت ظرفا له وتشبه وقت الصوم من حيث
انه لا يسع فيها الا حج واحد فصار الوقت معيارا له وفي وقته اشتباه ايضا فالحج
فرض العمر ووقته اشهر الحج من سنة من سني العمر فباعتبار ان اشهر الحج من سنين
التي تاتي من عمره كان الوقت يفضل عن الاداء فكان موسعا ومن حيث ان
ذلك من عمره يحتمل نفسه لا يفضل فصار مضيقا فلا اشكال ان صار امره مشتبها واشهر
الحج من هذا العام لمن له يوم ادركه في حق قضاء رمضان يعني في حق عدم التعين
وقيل للحج شبهة بالدين اشياء فان له شبها بالظرف وشبها بالمعيار وشبها بالمطلق
وشبها بالموقت من حيث انه لم يستوعب اشهر الحج كان له شبهة بالظرف ومن حيث اي بالمطلق عن الوقت
انه لا يتأدى فيها الا حج واحد كان له شبهة بالمعيار ومن حيث ان العمر وقته كان له شبهة
بالمطلق عن الوقت كالزكوة ومن حيث انه لا يتأدى الا في وقت خاص كان له شبهة بالموقت
فكان داخلا في اشكاله لذلك فلا ذم مشكلا ولا يصير كذلك الا بشرط الادراك في هذا
في قول محمد رحمه الله فانه يقول العام الثاني مزاحم للاول ان لم يدركه كاليوم الثاني مزاحم
لليوم الاول في قضاء رمضان في حق عدم التعين فلا يتعين الذي يليه الا بتعينه بطريق الاداء

يعني لا يظهر بالقول كتعيين أحد الأشياء الثلاثة في باب كفارة اليمين بالفعل دون القول
ونصيب الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة يعني أن الحيوة والممات في السنة
الآتية سواء لأن الموت في هذه المدة غير نادر كما أن الحيوة غير نادرة فاستويا فتعارضا
فلا يثبت إدراك العام الثاني فسقط تعارض الحيوة والممات فصار كالساقط حقيقة
يعني صار كأن أشهر الحج لا توجد بعد هذا قط ولو كان كذلك لا يحل له التأخير فكذلك
هنا أو نقول العام القابل معدوم والعام الذي لحقه الخطاب به موجود والمعدوم
لا يعارض الموجود وسقط بطريق التعارض يعني بسبب أنه لم يصلح معارضا له فسقط
كخبر الواحد لما لم يصلح معارضا للخبر المشهور سقط فصار كأن خبر الواحد لم يرد
البتة بسبب أنه لا يثبت موجبه لمعادلة الخبر المشهور ولا يقال الحيوة ثابتة في الحال
فيبقى كذلك عملا بالاستصحاب لأنا نقول الاتصال عن السنة الثانية بأن في الحال يبقى
كذلك عملا بالاستصحاب فيعارض استصحاب الحال مع استصحاب الحال فتساقطا
فيصير كوقت الظهر في التقدير يعني كأن تأخير صلوة الظهر عن وقتها لا يجوز فكذلك
تأخير الحج عن وقته لا يحل أيضا إلا أنه إذا أدرك يكون قضاء وهنا يبقى أداء لبقاء وقته وهو
وقت العمر لكن في حق الإثم التأخير صار كتأخير الصلوة عن وقتها ثم يحتمل أن يكون قائله بقياس
الظهر وإن كان سائر أوقات الصلوة كذلك لأنها هي أول صلوة فرضت على النبي عليه السلام
ولذلك افتتح محمد بن الحسن رحمهما الله الجامع الصغير بذلك لهذا بخلاف الصوم أي بخلاف
أيام قضاء الصوم التي أدركها فإنه لو أخر قضاءه عن اليوم الأول إلى الثاني يحل من غير إثم
وهذا جواب عما قاله محمد بقوله كصوم القضاء وإلى العبد تعيينه والتعارض للحال قائم
يعني أن الأيام كلها موجودة والكل سواء في كونها صالحة للقضاء فيها متعارضة وليس
أحدها أولى من الآخر فإلى العبد تعيينه وفي بعض النسخ والتعارض للحال غير قائم يعني
أن الموت لا يعارض الحيوة لأن الموت في الغد من غير علامة نادر فلم يعارض الحيوة
والممات فالحيوة ثابتة في الأيام كلها فالوجه الأول من النسخ يرجع إلى تعارض الأيام في أن يستوا
في المحلية والوجه الثاني منها يرجع إلى الحيوة والممات ولا يلزم أن النفل يبقى مشروعا فيه

الورود وهو أن الحج في السنة الواحدة لا يؤتى به إلا مرة واحدة فلو تعينت السنة
الأولى لحج الإسلام على ما ذكره أبو يوسف كان ينبغي أن لا يبقى النفل مشروعا
في السنة الأولى كصوم رمضان لما تعين في شهر رمضان انتفى مشروعية
النفل فأجاب عنه بقوله إلا أنا إنما اعتبرنا التعيين احتياطا واحترازا عن الفوت
يعني أن تعيين حجة الإسلام في السنة الأولى إنما نشأ من جانب الاحتياط والاحتراز
عن الفوت لا من تعيين صاحب الشرع بخلاف تعيين صوم رمضان في شهر رمضان
فهو إنما نشأ من تعيين صاحب الشرع فأثر ذلك التعيين لعموم ولاية صاحب الشرع
بالنفي في سائر الصيامات في شهر رمضان سوى صومه فظهر ذلك في حق المأثم لا غير
أي تعين حج الإسلام في السنة الأولى إنما ظهر في حق الإثم حتى يأثم بالتأخير لا في حق
نفي النفل ولا في حق القضاء بالتأخير إلى السنة الثانية فإن قلت لو كان التأخير
عن السنة الأولى التي أدرك المكلف الخطاب إلى السنة الثانية موجبا للإثم لما أخر
النبي عليه السلام عن السنة الأولى التي أدرك الخطاب إلى ربع السنة فإن فرضية الحج نزلت
في سنة ست من الهجرة وحج رسول الله عليه السلام في سنة عشر منه قلت منع بعض
مشايخنا رحمهم الله تأخير النبي عليه السلام من السنة التي أدرك الخطاب فقالوا نزول
فرضية الحج بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وإنما نزلت هذه الآية في سنة عشر
وأما النازل في سنة ست فقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وهذا أمر بالإتمام
لمن شرع فيه ولا يثبت به ابتداء الفرضية مع أن التأخير إنما لا يحل لما فيه من
التعريض للفوت ورسول الله عليه السلام كان يأمن ذلك لأنه مبعوث لبيان
الأحكام للناس والحج من أركان الدين فأيقن أن لا يموت قبل أن يبينها للناس بفعله
ولأن تأخيره كان بعذر وذلك أن المشركين كانوا يطوفون بالبيت عراة
ويلبون تلبية فيها شرك وما كان التغيير ممكنا للعهد حتى إذا تمت المدة بعث عليا
رضي الله عنه حتى قرأ عليهم سورة براءة ونادى ألا لا يطوفن بهذا البيت بعد هذا العام
مشرك ولا عريان ثم حج بنفسه ومن ذلك أنه كان لا يستطيع الخروج وحده

بل نحتاج الى اصحاب يكونون معه فلم يكن متمكنا من تحصيل كفاية كل واحد منهم
ليخرجوا معه فلهذا اخره وهذا كله مذكور في المبسوط في احرامات الحج عن المنذر وغيره
واما ان يبطل اعتبار جهة المقصود والمأثم فلا ومعنى هذا ان الحج عبادة والعبادة
فعل اختياري اذ لولا ذلك لما صلح ان يكون عبادة لان العبادة فعل لو اتى به يثاب عليها
ولو تركها وهي فرض يعاقب على ذلك والفعل الجبري لا يصلح ان يكون عبادة الا يرى
ان وقت الظهر متعين لاداء الظهر بالاجماع ولا يبطل ذلك باعتبار جهة ترك الظهر
فكذلك ههنا وطول لو اشتغل بالتطوع في اخر وقت الصلوة ولم يؤد الظهر جاز النفل
ويأثم بتأخير صلوة الظهر عن الوقت فكذلك ههنا اشهر الحج من العام الاول تتعين للحج
وبقي الوقت صالحا للنفل ايضا ويأثم بتأخيره ولا يلزم اذا ادرك العام الثاني وجه
الورود هو ان العام الاول لو تعين لحج الاسلام عند وجود استطاعته في العام الاول لما
صار العام الثاني متعينا له ايضا عند التأخير الى العام الثاني لان المتعين وقت
اداء فات وقته لا يبقى متعينا على المكلف بالاتيان به اذا ادرك مثله في الزمان الثاني
كما في وقت صوم رمضان اذا فات وقته وادرك في العام الثاني شهر رمضان وكذلك
في وقت الظهر اذا ادرك وقت الظهر من اليوم الثاني وههنا يكون العام الثاني متعينا ايضا
لاداء حج الاسلام واجاب عنه بقوله انا انما عيناه الاول لوقوع الشك في ادراك
العام الثاني فاذا ادركه ومثله من الشك موجود في العام الثاني يعني بانه هل يدرك
العام الثالث ام لا فتعين العام الثاني له كتعين الاول اذ موجب التعين هو الشك
في الادراك للعام الثاني وهو موجود فيه فيثبت موجبه وان الحج افعال عرفت
باسمائها كالوقوف والطواف والسعي والرمي وصفاتها ككيفية هذه الافعال من صفة
الوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها لا بمعنى اركانها بخلاف الصوم فانه عرف
بمعناه حتى عرف به فيقال في جواب السائل ما الصوم هو عبارة عن الامساك من المفطرات
الثلاث نهارا مع النية واما الصلوة والحج فيعرفان باسمائها فيقال في جواب ما الصلوة
هي عبارة عن قيام وركوع وسجود ولا يقال هي صلوة الظهر او صلوة العصر او غيرها وكذلك

في الحج قال الشافعي رحمه الله لما عظم امر الحج لان الله تعالى قال ومن كفر فان الله غني عن
العالمين مقام قوله ومن لم يحج وعمره من الوعيد استحسنا في الحجر عن التطوع
فان عند الشافعي من لم يحج حجة الاسلام اذا نوى النفل في الحج لا يقع عن النفل بل يقع عن
حجة الاسلام قال قلت ما وجه الفرق له بين من نوى صوم النفل في شهر رمضان
وبين من نوى حج النفل ههنا فهناك يلغو نيته ولا يجوز صومه لا عن الفرض ولا
عن النفل وههنا يقع عن الفرض ولا يقع عن النفل قلت اما الغاء نية النفل
ههنا فبسبب ما ذكر في الكتاب هو معنى الحجر عن نية النفل لانه لما تحمل المشاق
وحضر موضع الوقوف بعرفات ونوى النفل مع ان عليه حج الاسلام في ذمته ولا
يعلم حياته الى السنة الاتية كان سفيها لترك الشفقة على نفسه والسفيه يحجر عنده
فلما الغيت نية النفل بسبب الحجر بقي مطلق نية الحج وبمطلق النية يتأدى الفرض بالاجماع
او نقول انما الغي نية النفل لان النفل عبارة عن الزيادة في العبادة ولا يتصور ذلك
قبل الاصل فاذا الغيت نية النفل بقي مطلق نية الحج وبه يتأدى الفرض وهذا لان
بالغاء نية النفل لا ينعدم اصل نية الحج لان الصفة تنفصل عن الاصل في هذه العبادة
الا يرى ان بانعدام صفة الصحة لا ينعدم اصل الاحرام فان من فسد حجه يمضي في
افعاله لكن لم يفسد حجه اما الصوم فان الصفة هناك لا تنفصل عن الاصل الا يرى
ان بانعدام صفة الصحة ينعدم اصل الصوم فلذلك لما بطل هناك نية النفل وهو الوصف
الاصلي بطل اصل الصوم ولان نية النفل انما بطلت في صوم رمضان بسبب ان شهر رمضان
لم يشرع فيه غير صومه بقي مطلق نية الصوم من غير تعيين صوم رمضان وقد ذكرنا
ان صوم رمضان لا يتأدى عنده بمطلق نية الصوم لما ان تعيين النية في اصل الصوم
ووصفه شرط عنده ولان الصوم لا يتأدى بدون العزيمة والحج قد يتأدى من غير عزيمة
فان المغمى عليه يحرم عنه اصحابه فيصير هو محرما وقوله ومثل هذا مشروع في
الحجر في الحج مشروع ثم اوضح الحجر فيه بقوله فانه صح باطلاق النية وصح اصله بلا نية
والرجل يحرم عن ابويه فيصح وان لم يوجد العزيمة منهما الى هذا اشار الامام شمس الائمة رحمه الله

ولكنا نقول العجز عن هذا يفوت الاختيار وهو ينافي العبادة يعني ان الحج عبادة والنيابة
فعلا اختياريا لانه لا اختيار للعبد فيه لا يصلح ان يكون طاعة او عصيانا لان المقصود
من الابتلاء بتكليف العبد ليجب عليه الفعل بالاختيار او يجب عليه الانتهاء عن الفعل
بالاختيار كي يصير مطيعا اذا اطاع فيثاب عليه ويصير عاصيا اذا لم يطع فيعاقب عليه
وهذا انما يحصل اذا كان للعبد اختيار وقال الامام شمس الائمة رحمه الله وفي
اثبات الحج بالطريق الذي قاله انتفاء اختياره وجعله مجبورا فيه وهذا ينافي اداء
العبادة فيعود هذا القول على موضوعه بالنقض يعني ان الشافعي سعى ليؤدي القول
الى تحقيق العبادة على وجه لا شيء عليه وهو شرع عبادة محض الاسلام فيلزمه منه نقض
العبادة فيبقى في عهدته فرض محض الاسلام فاذا نوى النفل فقد صرح بانه
لم يحج عن الفرض فاداؤه وقع عن الفرض وقع من غير اختياره فلا يقع مجزيا عنه
لانه لا توجد العبادة فان قيل اذا اغمي عليه وقد نفروا به بعرفات وطافوا به حول
البيت اجزاه ولم يوجد منه الاختيار البتة لانه لا علم له ولا قدرة قلنا انما يجوز منه
على ان له فيه اختيارا لا على انه فيه مجبور لان مرافقته اصحابه استعانة منهم ان
يعينوه فيما يعجز هو عن تحصيله وهذا منهم اعانة فصح بدلالة الامر فيكون اختيارا
تقديرا الا ترى ان الزكوة عبادة محضة وقد تتادى بالنائب كالوكيل باداء
الزكوة والموكل مغمى عليه والورثة يؤدون الزكوة بايصاء المورث صح عنه وهو ميت
ويكون فعلهم كفعله وقوله بدلالة الامر وهي خروجه الى سفر الحج مع رفقائه يريدون
الحج وقوله بمعنى في المؤدي لا في المؤدى بخلاف الاطلاق في الصوم فان تعيين الوقت شرعا
فيه بدلالة في المؤدى باعتبار انه لا مزاحم له في وقته وفي الاطلاق السابق الى جهة الاسلام لا الى
الفعل بمعنى في المؤدي كما في نقد البلد فانه اذا كان في البلد نقود مختلفة ينعقد البيع
على الرائج عند الاطلاق بمعنى في المؤدي وهو تيسير اصابته الا اذا عين غيره
صريحا واما المطلق عن الوقت مثل وجوب الزكوة وصدقة الفطر والعشر على ما اشرنا اليه
اي ضد هذا نوع او نحوه بقوله وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا ان هذا [illegible]

الى اخره ومن هذا الاصل اي ومن الخاص **باب النهي**
لان النهي له صيغة معلومة ومعنى معلوم على الانفراد لان النهي هو المنع عن الشيء بابلغ
الوجوه كالامر هو الدعاء الى الشيء بابلغ الوجوه على سبيل الاستعلاء قولا والنهي
ضد الامر فيكون على خلاف هذا وحكمه وجوب الانتهاء وبقاء المنهي عنه على العدم
وصفة القبح اقتضاء للنهي شرعا لا لغة كالامر يقتضي الحسن شرعا لا لغة
لان الامر والنهي كل واحد منهما يجيء في الحسن لعينه والقبيح لعينه ومعلوم ان النهي
عن الحسن بذاته ليس بحكمة وكذا الامر بالقبيح لعينه ليس بحكمة والشارع عليم
حكيم لا يامر الا بالحسن ولا ينهى الا عن القبيح فاقتضاء الامر الحسن والنهي القبح
كان من حكمة الشارع لا من اللغة ثم هو الحجر لغة لكن العرف فيه في الاصطلاح
هو ان الحجر تصرف انسان على غيره بالمنع على وجه لا يبقى لتصرفه اعتبار اصلا كالقاضي
اذا حجر العبد عن تصرف البيع والشراء وغيرهما لا يبقى تصرفه اصلا واما النهي فلا
يبقى نفاذ تصرف المنهي عنها نهي عنه بعد ذلك اختلف العلماء في كيفية نفاذ التصرف
بحسب المحال التي وقع فيها النهي وذكر المصنف رحمه الله هذا الباب لبيان ذلك فقال النهي
المطلق نوعان اي النهي الذي لم يقيد بان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره نوعان اذ المطلق
هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والفعل الذي يتصور فيه النهي
ويتحقق نوعان نهي عن الافعال الحسية فالافعال الحسية هي ما يتوقف وجوده وعرفانه
على الحس كالزنا والقتل وشرب الخمر فانها تتحقق حسا ممن يعلم الشرع وممن لا يعلم ولا
يتوقف وجودها الى الشرع والافعال الشرعية هي ما يتوقف حصوله وعرفانه على الشرع
كالصلوة وغيرها فانها لغة دعاء ثم زيد عليه اشياء شرعا فصارت صلوة عرفت ذلك
بالشرع وكذلك الصوم فانه لغة الامساك وزيد عليه اشياء شرعا من اشتراط النية
والوقت والطهارة من الحيض والنفاس في قوله وما اشبه ذلك كالطلاق والعتاق والوكالة
والمضاربة فالنهي عن الافعال الحسية دلالة على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا
خلاف لان النهي اضيف الى الفعل الحسي والنهي الصادر من الحكيم يقتضي قبحا ضروريا على ما ذكرنا

ثم لو كان هو قبيحا لعينه لكان الفسخ ذلك العقد في الحقيقة لا هو فلا يجوز ان يكون
ما لم يضف اليه النهي قبيحا وما اضيف اليه النهي لا يكون قبيحا بخلاف الافعال الشرعية عينه
على ما نبين ان شاء الله تعالى الا اذا قام الدليل على خلافه فحينئذ يقتضي القبح لمعنى
في غيره كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقد علم ان النهي كان لمعنى
مجاور للمحل لا لذاته وهو استعمال الاذى بدليل سياق الآية وهو قوله تعالى قل
هو اذى ولذلك قلنا لا يبطل به احصان حد القذف ويثبت به احصان حد الرجم
ويثبت الحل للزوج الاول بهذا الوطء علم بهذه الاحكام ان هذا الوطء مشروع
في نفسه ولكن القبح لمعنى في غيره وكذلك قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
وقوله فلا تأخذوا منه شيئا فالنهي في الاول باعتبار السفه وفي الثاني باعتبار
ان النشوز من جانب الزوج والدليل عليه اطلاق قوله تعالى فلا جناح
عليهما فيما افتدت به وكذلك نهي النبي عليه السلام عن المشي في نعل واحد لم يكن
لقبح في عينه ولكن كان ذلك تعليما للادب ونظيره في العرف ما اذا قال
الطبيب للمريض لا تأكل اللحم وقالوا قيل لا تأكل هذا اللحم وقد عرف انه
مسموم فحينئذ يكون الاكل قبيحا لغيره فيجب اثبات ما احتمله النهي وذا
حقيقته على اختلاف الاصول اي يجب اثبات ما يحتمله النهي عند قيام الدليل
على ان المراد به محتمل النهي لا موجبه وكذلك عندنا نعني واما في حق
اثبات موجب النهي لا يحتاج الى اقامة الدليل بان هذا ان النهي عن
الافعال الشرعية اذا صدر من الحكيم يثبت القبح في المنهي عنه لا
لا محالة بطريق الاقتضاء بالاخلاف لكن عندنا يقتضي القبح لمعنى
في عين المنهي عنه على وجه بقي المنهي عنه مشروعا الا اذا قام الدليل
على كون المنهي عنه قبيحا لعينه كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم
وكبيع الملاقيح والمضامين ففي هذه المواضع المنهي عنه قبيح لعينه فلم
يبق مشروعا فكانت صورة النهي في هذه المواضع ومثلها مجازا عن النفي

فكانت اخبارا عن التحريم لكن هذا عندنا محتمل النهي لا موجبه مطلقا وعند
الشافعي يثبت القبح بمطلق النهي على وجه لا يبقى المنهي عنه مشروعا فيكون
قبيحا لعينه وهو موجب عنده الا اذا قام الدليل على كونه قبيحا لغيره كالبيع النهي ح
وقت النداء فالحاصل ان ما هو موجب النهي المطلق عندنا فهو محتمل النهي عنده
ان نفى وما هو موجب النهي عنده فهو محتمل النهي عندنا وهو معنى قوله فيجب
اثبات ما احتمله النهي وذا حقيقته على اختلاف الاصول واما الاستثناء
في قوله الا ان يقوم الدليل راجع الى المذهبين جميعا فكأنه قال بانه يكون مشروعا
في الاصل قبيحا في الوصف بجعله مجازا في الاصل حقيقة في الوصف يعني في الاصل
ان النهي اذا اضيف الى شيء اي اذا تعدى فعل النهي اليه يكون ذلك الشيء
منهيا عنه وقبيحا ثم جعل ما لم يضف اليه النهي منهيا عنه وقبيحا جعله
مجازا او فيما نحن فيه اضاف النهي الى الصوم فينبغي ان يكون هو منهيا عنه
وقبيحا لاضافة النهي اليه ولم يضف النهي الى ما هو وصف الصوم على ما
قال الخصم فلو كان القبح ثابتا في الوصف دون الاصل يكون الوصف حقيقة
في كونه منهيا عنه مع انه لم يضف اليه النهي والمنهي عنه وهو الصوم لا يكون
قبيحا مع ان النهي اضيف اليه ولا يكون هذا الا عكس الحقيقة وقلب الاصل
لان في الاصل ان يكون الاصل اصلا والوصف تبعا له فيما قالوا جعل الاصل
تبعا والتبع اصلا وهو قلب الاصل ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى يكون حسنا
لمعنى في عينه الا بدليل اي حينئذ يكون الامر حسنا لمعنى في غيره كالامر
بالوضوء وقوله تعالى فاقتلوا المشركين وهذا لان المطلوب في كل شيء يتناول
الكامل منه اي الكامل في مسمى ذلك الشيء المطلق لا الزائد على ذلك المسمى كالرجل يتناول ذكرا من بني آدم جاوز حد البلوغ
هذا مسمى مطلق الرجل ولكن لا يحتاج الى ان يكون عالما مجتهدا او حافظا للجامع
والزيادات لان ذلك غير داخل في مسمى الرجل شرعا لكن اي بين المسلك وفتح
الطريق الى خصمائه فصار النهي عن هذه التصرفات شرعا اي بيانا لانتهاء حرمة المشروعية

هذا هو النسخ فصار النهي عن هذه التصرفات نسخاً لمقتضاه وهو التحريم السابق
إنما وصف التحريم بالسبق لأن قبل ورود النهي لا بد للناهي من أن يأتي التحريم قبل
أن يخاطب المكلف بالنهي حتى يتحقق النهي لمقتضاه وهو قبح المنهي عنه يعني إنما
صار النهي نسخاً لما اقتضاه النهي من القبح والحرمة وهذا لأن النهي عن المشروع
وهو مشروع لا يصح مثبتاً للقبح والحرمة سابقاً على النهي بزمان ليصح
النهي قوله ولهذا لم تثبت حرمة المصاهرة هذا إيضاح منافاة الجمع بين
المعصية والمشروعية وحرمة المصاهرة عبارة عن حرمة الموطوءة على
آباء الواطئ وأبنائه وحرمة أمهات الموطوءة وبناتها على الواطئ ولا يلزم
إذا جامع المحرم أو أحرم مجامعاً يعني إذا أحرم في حالة الجماع ليصير محرماً
مع أن الإحرام في حالة الجماع منهي عنه فيرد هذا على ما ذكر نقضاً وهذا
ظاهر وأما إذا جامع المحرم فيرد عليه أيضاً وهو أن الجماع مفسد للإحرام
ومع ذلك يبقى الإحرام بعد الجماع مفيداً للأحكام كالإحرام الصحيح حتى لو
ارتكب شيئاً من محظورات الإحرام من قتل الصيد وحلق الرأس وقلم
الأظفار كان موجباً للدم فاجتمع العصيان والمشروعية فجاز أن يجتمعا
فيما ذكر خصومكم والجواب للشافعي عن هذا أن الإحرام في حالة الجماع لا
يعين للإحرام بل للجماع والجماع غير الإحرام لا محالة فلم يمنع انعقاد الإحرام
وصحته ولكنه محظوره فصار مفسداً للإحرام بعد ما صح وانعقد و — أي مع
وقوله لكنه محظوره جواب إشكال وهو أن يقال لما كان معنى الجماع غير الإحرام
ينبغي أن لا يفسد إحرامه فاستدرك وقال والجماع غيره ولكنه محظوره
فلذلك صار مفسداً للإحرام يعني أن الفساد نشأ من هذا وهو المحظور به — الإحرام
وهذا أيضاً يصير جواباً عن النقض الآخر يعني فيما بين الجماع الواقع بعد الإحرام
ولكن الإحرام لازم شرعاً لا يحتمل الخروج باختيار العباد فيفسد ويبقى
مشروعاً للزومه ولم ينقطع بجنايته وهي الجماع لأن بقاءه مع ارتكاب

هذه الجناية ضرب عقوبة فلذلك لم ينقطع بجنايته لأن انقطاع الإحرام
بجنايته نوع نعمة ولا يصلح أن يكون ذلك أثر الجناية وكلامنا فيما ينعدم
شرعاً لا فيما لا ينقطع بجناية الجاني يعني أن النزاع فيما إذا ورد النهي ابتداءً
عما هو مشروع أيبقى مشروعاً أم لا والنزاع فيما إذا جنى على المشروع
هل يبقى بعد جنايته للزومه أم ينقطع بجنايته ولا يلزم الطلاق في الحيض
يعني هو منهي عنه مع كونه مشروعاً والنهي في غيره أي لمعنى في غير الطلاق
وهو الإضرار بالمرأة بتطويل العدة يعني أن الطلاق في حالة الحيض إضرار
بالمرأة لأن هذه الحيضة لا تحتسب من العدة فتطول العدة عليها أو تلبيس
أمر العدة عليها فإنه إذا طلقها في طهر جامعها فيه إضرار بها بتلبيس
أمر العدة عليها لأنها لا تدري أن العلوق وقع فلعلها تعتد بالحبل أو غير
علوق فتعتد بالحيض وهذا على مذهبه أظهر فإن الحامل عنده تحيض فازداد
الاشتباه فكان قوله بتطويل العدة متعلقاً بقوله ولا يلزم الطلاق في الحيض
وقوله أو تلبيس متعلقاً بقوله أو في طهر الجماع ولنا ما احتج محمد رحمه الله — أمر العدة صح
في كتاب الطلاق أن صيام العيد وأيام التشريق منهي عنه والنهي لا يقع على
ما لا يتكون ذكر هذا التعليل على هذا الوجه في طلاق المبسوط في باب الرد
على من قال إذا طلق لغير السنة لا يقع فقال وهذه المسألة مختلف بيننا
وبين الشيعة على فصلين أحدهما أنه إذا طلقها في حالة الحيض أو في طهر
قد جامعها فيه يقع الطلاق عند جمهور الفقهاء وعندهم لا يقع والثاني إذا
طلقها ثلاثاً جملة عندنا يقع ثلاثاً والزيدية من الشيعة يقولون يقع واحدة
والإمامية يقولون لا يقع شيء وحجتنا في ذلك حرفان أحدهما أن النهي دليل
ظاهر على تحقق المنهي عنه لأن النهي عما لا يتحقق لا يكون والثاني أن النهي متى كان لمعنى في غير
المنهي عنه لا يعدم المنهي عنه كالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة وبيانه أن النهي
يراد به عدم الفعل مضافاً إلى اختيار العباد إلى آخره بيان هذا أن الله تعالى

جعل الدنيا دار ابتلاء والآخرة دار جزاء وخلق الجنة والنار وخلق للنار
فريقا وخلق للجنة فريقا وقال لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين وقد
كان علم بكل ما يوجد من العباد فأمر العباد بأفعال ونهاهم عن أفعال تحقيقا
لما أخبر وما علم منهم ليجب عليهم الإتيان بما أمروا ويجب عليهم الانتهاء
عما نهوا عنه حتى أن من أطاع استحق الجنة بفضله ومن عصى استحق النار
بعدله وإنما يتحقق الطاعة والعصيان إذا كانت أفعالهم اختيارية لأن الفعل
على ما لا مدخل للعبد فيه لا يكون فإذا امتنعوا عن تحصيل ما نهوا عنه صاروا
مطيعين وذلك إنما يكون إذا كان المنهي عنه مما يتصور أن يوجد فإذا امتنعوا
بقي الفعل على العدم بناء على امتناعه ثم إن كان المنهي عنه حسيا يتصور
وجوده حسا وإن كان شرعيا يتصور وجوده شرعا ليتصور الامتناع
من العبد ليبقى المنهي عنه على العدم بناء على امتناعه وهذا هو حقيقة موجب
النهي وأما النسخ فبيان أن المنسوخ لم يبق مشروعا ولا يتصور وجوده
شرعا كالتوجه إلى بيت المقدس وحل الأخوات فإنه لم يبق مشروعا البتة
فصار باطلا ولا يمكن وجوده شرعا فامتناع الرجل عن ذلك بناء على عدم المشروعية
ولا يتعلق ذلك باختيار العبد فكانا بمنزلة النقيضين إذا أصل في أحدهما فرع في الآخر
والفرع في أحدهما أصل في الآخر فإن عدم فعل العبد لعدم شرعيته في النسخ أصل
وامتناع العبد فرع عليه وامتناع العبد في النهي أصل وعدم الفعل فرع عليه فلا يصح
الجمع بينهما بحال والنظر إلى حكم النهي يوجب صحة ما ذكرنا وفساد ما ذهب إليه الخصم لا
وكذلك النظر إلى مقتضى النهي وهو القبح بيانه أن النهي الوارد من الحكيم يقتضي قبح المنهي عنه
لصحة النهي فكان ثبوت القبح في المنهي عنه شرطا لصحة النهي ثابتا بطريق الاقتضاء
فكان ثابتا بالضرورة فيجب إثباته على قدر ما يرتفع به الضرورة وذلك فيما قلنا
وهو أن يجعل القبح وصفا للمشروع فلا يجوز إثبات القبح وهو المقتضى بفتح الضاد
على وجه يبطل به المقتضي بكسر الضاد وهو النهي وما قاله الخصم يؤدي إلى هذا

لأنه أثبت القبح في المنهي عنه لعينه وفيه إبطال النهي وهو المقتضي وفي إبطال
المقتضي إبطال المقتضى فكان هو مثبتا القبح على وجه يبطل به القبح فيثبت
بهذا الذي ذكرنا أنه هو القائل بقلب الأصول وعكس المعقول لا نحن وفيما
ذكرنا رعاية منازل المشروعات لأن الدليل دل على إثبات القبح في النهي على
ما ذكرنا بثبوته ضرورة ودل الدليل أيضا على بقاء مشروعية المنهي عنه على
ما ذكرنا وقد ذكرنا هذا في بعض الأدلة فكان إثبات المنازل للمشروعات متفاوتة
صحيحة وفاسدة ومكروهة وقد ذكرنا إبطال هذه الرعاية بجملتها في الأفعال
الحسية حيث يثبت القبح فيها لأعيانها لأنها متصورة الوجود بل متحققة
الوجود مع كون القبح فيها وثبوت القدرة للعبد على تحصيلها بخلاف الأفعال
الشرعية ومثال الفرق الواضح بين النهي عن الأفعال الحسية وبين النهي عن
الأفعال الشرعية ما ذكره الإمام المحقق شمس الأئمة السرخسي رحمه الله بقوله
وبيان هذا في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فإنه كان يتحقق الفعل الحرام باب
ولم يكن يتحقق بانعدام الشجرة وكما لا يتصور تحريم قربان الشجرة بدون الشجرة
لا يتحقق تحريم أداء الصوم في وقت ليس فيه صوم مشروع وبهذا الحرف يتبين
الفرق بين الأفعال الحسية والأفعال الشرعية فإنه ليس من ضرورة الحرمة في الأفعال
الحسية انعدام التكون فجعلنا أثر التحريم في إخراجها من أن يكون مشروعة
أصلا وإلحاقها بما هو قبيح لعينه ومن ضرورة تحريم الأفعال الشرعية انتفاء أصلها
مشروعا إذ لا يتكون بدون كونها مشروعة وبدون التكون لا يكون تحريم فعل
فعل الأداء وكذلك في العبادات فكان في انتفاء المشروع مشروعا إخراج حقيقة
النهي إلى أن يكون نسخا كالحقيقة فإن قيل عند النهي كان الصوم متصورا شرعا
فيكفي ذلك التصور لصحة النهي فلا حاجة إلى بقائه مشروعا بعد ذلك قلنا
النهي لما كان لإعدام المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل كالأمر للإيجاد في
المستقبل فلا بد أن يتصور وجوده شرعا في المستقبل حتى يكون المنهي عنه موجودا

لتحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر ولا يكون ذلك الا ببقائه مشروعا في المستقبل
حتى يكون المنهي عنه موجودا في المستقبل ولا يكون كذلك الا بكونه مشروعا
في المستقبل ثم بقي اشياء الاول الارادة في عدم الفعل في قوله ان النهي يراد به
عدم الفعل الى اخره قال الامام العلامة مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله
المراد من النهي المطلق والامر المطلق وجوب الانتهاء ووجوب الائتمار في حق
المكلف فاما حصول المامور به في حق من علم الله تعالى انه ياتمر بامره
مراد الله تعالى وفي حق من علم انه لا ياتمر بامره حصول المامور به
ليس بمراد الله تعالى ولا الامتناع عن المنهي عنه مراد الله تعالى في حق من علم
انه يمتنع عن تحصيل المنهي عنه واما في حق من علم انه لا يمتنع عن تحصيل
المنهي عنه فالامتناع عنه غير مراد وقد ذكرنا تحقيق اختياره من نحو قوله
تعالى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وهذه الاية تدل على ان المعاصي
بارادة الله تعالى وبخلقه وعلمه وهذا هو مذهب اهل السنة والجماعة بناء على ان
المعاصي والطاعات وجميع الحادثات بارادة الله تعالى ولما كان كذلك
كان قوله في الكتاب ان النهي يراد به عدم الفعل محتاجا الى التاويل وتاويله
ما ذكرنا من ان ذلك مقصور في حق من علم الله منه الامتناع عن مباشرة المنهي
عنه واما في حق الكل فالمراد من النهي ايجاب الانتهاء لا حصول الانتهاء وقوله
فيعتمد تصوره اي فيقتضيه يعني ان يكف عنه اي يمتنع عنه لتصير
امتناعه اي امتناع العبد على عدمه اي على عدم كونه مشروعا في
النهي يكون عدمه اي عدم الفعل بناء على امتناعه اي امتناع العبد
وهما في طرفي نقيض لان الاصل في احدهما فرع في الاخر على ما ذكرنا فلا
يصح الجمع بينهما اي لا يصح الجمع بين النهي والنسخ اي لا يصح ان يكون النهي
نسخا فيه رد لقول الشافعي لانه يلزم على قوله ان يكون النهي نسخا والحكم
العقلي مقتضى به اي القبح من شرط ثبوت الانتهاء بالنهي لان في قبح المنهي عنه

في النهي ما ذكرنا من قوله ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد الى اخره صح

فاما القبح فوصف قائم بالنهي ثبت مقتضاه حتى صح

اعلم

الحاشا من ضرورة حكمة الناهي لان الناهي اذا كان حكيما لا ينهى عن شيء
الا اذا كان في ذلك الشيء قبح فوجب اثبات القبح على وجه بقي النهي بقائه
وذلك انما يكون اذا كان القبح في وصف المشروع لا في عينه اذ لو كان في عينه
لا يبقى وجود المنهي عنه لان وجوده شرعية فحينئذ لا يبقى النهي نهيا بل
يكون نسخا وهو معنى قوله فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما اوجبه
وقوله تحقيقا لحكمه اي لحكم النهي وهو وجوب الانتهاء فكان ثابتا اي فكان القبح
تابعا فلا يجوز تحقيقه اي تحقيق المقتضى وهو القبح او تحقيق القبح وهو المقتضى
على وجه يبطل به ما اوجبه اي تحقيق القبح على وجه يبطل بذلك التحقيق ما اوجب
النهي واقتضاه فيصير المقتضي دليلا على الفساد بعد ان كان دليلا على الصحة
اي فيصير حينئذ اي حين تحقق القبح على وجه يبطل به النهي دليلا على فساد النهي
بعد ان كان دليلا على صحة النهي ثم لو قلنا بان القبح في عين المنهي عنه كان النهي
نسخا ولم يبق النهي نهيا فكان تحقق القبح على ذلك الوجه دليلا على فساد النهي
وهو المقتضي بل يجب العمل بالاصل في موضعه اي بل يجب العمل بالاصل
النهي في موضع النهي وهو ان يكون عدم الفعل بناء على امتناع العبد لا بناء
على عدم مشروعية عين المنهي عنه فيعدم لما قلنا الذي في طرف الشافعي
بحيث هذا الوصف اي وصف الفساد المشروع بحيث الفساد بالنهي كالاحرام
الفاسد فان قلت هذا الشطر لا يستقيم لما ادعاه المصنف
ان لو لم يكن الشافعي اجاب عن هذا وقد اجاب بما تقدم من قوله ولا حرام
لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العباد الى اخره وكذلك قاس النهي على الامر
بان كل واحد منهما حقيقة فيما اقتضاه ثم مطلق الامر محمول على ان
المامور به حسن لمعنى في عينه فيجب ان يكون مطلق النهي محمولا على ان
المنهي عنه قبيح لمعنى في عينه فلا بد من وجه الدفع لجوابه ووجه الفرق لجمعه
حتى يسلم لنا ما تمسكنا به قلت اما الدفع لجوابه فهو ان نقول

لانه لما كان مقتضى للنهي على الوجه الذي قررنا كان رح دليلا على صحة النهي

ان الذي ذكره من الجواب يرجع الى تحقيق ما قلنا وهو ان فساد الاحرام بالجماع
من مشروعيته اصله حكم ثابت شرعا او للمشروع ولا نه اعدام اصل الاحرام
فلو كان من ضرورة صفة الفساد انعدام الاصل في المشروعات لكان الحكم بفساد
شرعا معدما لاصله الا سببا لرده بعدم اصل الاحرام فعلم بهذا ان اصل يرى أن م
الاحرام قابل للبطلان باحصار الفساد فلو كان من ضرورة قبح صفة المشروع
فساد اصله لما بقي هنا الاحرام مع الفساد وقد بقي اصله مشروعا مع فساد
وصفه علم بهذا ان ليس من ضرورة الفساد في وصف المشروعات الفساد
في اصلها مع احتمال فساد الاصل واما الفرق لخصمه فظاهر وهو ان من
حقق الحسن في عين المامور به لا يلزم بطلان الامر ومن جعل القبح في
عين المنهي عنه يلزم بطلان النهي على ما ذكرنا وهذا لان مطلق الامر يوجب
حسن المامور به لعينه لانه طلب الايجاد باتم الجهات فكان في اثبات صفة
الحسن بمقتضى الامر على هذا الوجه تحقيق المامور به واما النهي فطلب الاعدام
باتم الجهات ولكن مع بقاء اختيار العبد فيه ليكون مبتلى كما في الامر وتحقيق
بقاء الخيار انما يكون اذا كان انعدام الفعل بناء على امتناع العبد عنه باختيار
حتى يثاب عليه لا ان يكون انعدام الفعل بناء على عدم المشروعية كما في النسخ
الى هذا كله اشار الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله والطلاق الحرام
بان طلقها في حالة الحيض حتى ينقص من عدد الطلاق ويلزمه الرجعة وترتب
حكم الطلاق عليه دليل على شرعيته ولزوم المراجعة عليه دليل على فساده
رعاية لمنازل المشروعات فان الاحكام المشروعة تبعا وشرعيتها
بحسب كمال اسبابها ونقصانها ولو لم نقل بالفساد لا نكون قائلين بمراتب
المشروعات اجمع من صحيح وفاسد ومكروه ومحافظة لحدودها وهي حد
النهي والنسخ والمنفي والمقتضى وتلك المحافظة انما تكون فيما قلنا لا فيما قاله
الشافعي لان فيما قاله لا يبقى النهي نهيا ولا المقتضى ولا المنفي على حقيقتها
ال

ان البيع بالخمر منهي عنه لوصفه وهو الثمن لا باعتبار الاصل في وجود البيع وصحته
هو المبيع الا ترى ان المبيع لو لم يكن مقدور التسليم لا يجوز البيع بخلاف الثمن
فان القدرة على تسليم الثمن ليس بشرط لصحة البيع فان الفقير المعدم

اذا اشترى اشياء كثيرة نفيسة باثمان غالية صح البيع ولو كان الثمن اصلا
لما صح البيع كما في جانب المبيع وكذلك في صحة الاقالة لا يشترط بقاء الثمن
ويشترط بقاء المبيع ويجوز الاستبدال بالثمن دون المبيع وهذا كله آية
لاصالة المبيع وعدم اصالة الثمن في البيع ولكن مع ذلك لا يصح البيع بدون
ذكر الثمن المعلوم فكان جاريا مجرى الاوصاف فلذلك كان الفساد المتمكن
في الثمن مفسدا للبيع كما في بيع الثوب او العبد مثلا بالخمر بخلاف بيع الخمر بالدراهم
او الدنانير فانه باطل لا فاسد لتمكن الفساد في المبيع الذي هو الاصل لان الخمر
مال لا يهاد احلة بحجة المالك لان المال هو غير الادمي خلق لمصلحة الادمي

[illegible]

ويجري فيه الفسخ والقسمة وهذا كذلك وليست بمتقومة لان المتقوم عبارة
عن شيء يضمن بالاستهلاك إما بمثله او بقيمته وقيل هو عبارة عن شيء
هو واجب الابقاء الى وقت الحاجة بعينه او بمثله او بقيمته وهي ليست كذلك خصوصا
في حق المسلم فانه لو اتلف خمر المسلم لا يجب الضمان ولا خلل في ركن العقد
وهو الايجاب والقبول ولا في محله وهو المبيع لانه مال وكذلك اذا اشترى خمرا
بعبد لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه لان هذا بيع مقايضة فلا يتعين واحد
منهما للثمنية ولكن لم يكن بد في البيع من المبيع والثمن فلذلك كان كل واحد
منهما مبيعا وثمنا لان الثمنية انما تكون بالوضع كالذهب والفضة او بوصف ما يجب
في الذمة من المكيلات والموزونات من غير الدراهم والدنانير عند دخول البا
عليه لانه حينئذ يثبت في الذمة ولا كذلك العبد لانه لا يصلح ان يكون ثمنا وان
دخل البا عليه فلم يتعين الخمر لكونه مبيعا فلذلك فسد البيع ولم يبطل بخلاف
الميتة والدم فان كلا منهما ليس بمال وان كانت طائفة يتمولونه لما ان تمولهم
ليس بمعتمد على الدين السماوي فلا يكون معتبرا اما الخمر والخنزير فان
كان مالا في الدين السماوي فاعتبرت ديانتهم لذلك في حق دفع الزام عدم
الضمان لانه ليس بمال لان حل المذكاة حرم الميتة والميتة ليست بمال
والحر لا بخلاف الكل غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض بمقابلة بيع
رابح وبيع خاسر علم بهذا ان الفضل وصف للبيع كالنقصان وكذلك الشرط
الفاسد اي المفسد في البيع مثل الربوا لان الربوا عبارة عن الفضل الخالي
عن العوض المستحق بعقد البيع وهذا كذلك فكان الشرط المفسد فيه مثل
الربوا بعدم الوصف من شهادته وهو الاداء حتى يخرج القاذف من ان يكون
اهل اللعان لان اللعان اذا اداه فاسد بعد هذا النهي وبقي الاصل حتى
ينعقد النكاح بشهادته صوم يوم العيد حسن مشروع باصله الى ان قال
بل هو طاعة انضم اليه وصف هو معصية لا يعني بقوله انضم اليه وصف صفة

دائرة على وجود الصوم لان العرض يقوم بالعرض وانما عني به ان الصوم
في هذا اليوم حيثية في الاعراض فصار في معنى من حيث انه اعراض لا من حيث
انه صوم فكان صوم يوم العيد مشروعا باصله لمصادفته وقت الصوم
لان يوم العيد يوم كسائر الايام فكان مشروعا في نفسه ولكن هو متضمن
لرد الضيافة باعتبار ان هذا اليوم يوم اكل وشرب ويقال في هذا المعنى
باعتبار صفة اليوم وهو انه يوم عيد فيثبت القبح في الصفة دون الاصل
فان قيل لم يصادف هذا الصوم وقته لانه يتعين هذا اليوم للاكل
والشرب بالحديث فيخرج عن وقتية الصوم كما خرج الليل عن وقتيته لتعينه
للاكل والشرب لقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقوله
فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا قلنا لا حجة بما ذكرت
ومن ما تمسك محمد بن الحسن رحمه الله بحديث النهي عن صوم يوم العيد انه فيما
عما لا يتكون او عما يتكون فنقول على قضية ما ذكرت ينبغي ان لا يصح الصوم
ولا النذر لتعينه للاكل وعلى موجب ما ذكر محمد بن الحسن من النكتة ينبغي
ان يصح ولا اصل في المتعارضين الجمع بينهما وكذا لا يجوز الصوم ابتداء
عملا بما ذكرت ويصح النذر عملا بما ذكر محمد من النكتة ولئن صام صار صومه صوما
شرعيا وكان الصوم مستحق الفطر ولا يضمن بالشروع عملا بما ذكرت وقيل انما
افترق هذان الحكمان من قبل ان الصوم اعراض منه عن الضيافة فكان هو
مطالبا بالكف عنه شرعا الا بتمامه ولا يكون الا الافطار حينئذ له على حق الشرع
ولا سعي في عهدته حتى يحتاج الى القضاء فاما بالنذر فلا يصير مرتكبا للحرام فيصح
نذره ولو فرض بالخروج عنه بصوم يوم آخر فيه يتم التحرز عن ارتكاب الحرام
ولكن لو صام به خرج عن موجب نذره لانه التزم المشروع في الوقت وبعد
بانه ادى المشروع في الوقت اذا صام فسقط عنه الواجب وان كان الاداء فاسدا
منه كمن نذر ان يعتق عبدا بعينه فخرج ذلك العبد او كان اعمى فادى المنذور

بإضافته وإن كان لا يتأدى بإضافته شيء من الواجبات لما أن العبد منهي عنه
باعتبار وصفه قائم باعتبار أصله وكذلك الصوم في هذا اليوم مشروع باعتبار
أصله فاسد مراد باعتبار وصفه ولهذا لا يتأدى به واجب آخر بصوم هذا اليوم
لأن ذلك وجب في ذمته كاملا وبصفة الفساد والحرمة في يوم النحر ينعدم الكمال
ضرورة الأمر كذا أن الصوم يقوم بالوقت الذي يوجد به كما نقول قيام العرض
بالعين التي وجوده به وهذا إيضاح كونه طاعة ولا فساد فيه لأنه يوم كسائر
الأيام من طلوع الشمس وغروبها وأما القبح فباعتبار شيء آخر وهو كونه متضمنا
للإعراض عن ضيافة الله تعالى والنهي يتعلق بوصفه وهو أنه يوم عيد واتفقوا
أن كونه يوم عيد صفة لليوم لأن الصفة هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات
فاليوم أوصاف من كونه حارا وباردا وأول الشهر وعاشره ويوم عيد ولأن
الصفة هي المعنى الذي يقع به التفرقة بين المشتركين وهذا كذلك لأن كونه يوم عيد
يقع التفرقة بين هذا اليوم وبين سائر الأيام والمنافاة بين حسن الشهوات بأصله
طيب بوصفه لأنها راقة الدم بزوال المعصية بأول قطرة منه كما جاء في الحديث
فبقي اللحم طيب الوصف ولأنه داخل تحت قوله تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم
فصار تركه طاعة بأصله من حيث أن الصوم يقوم باليوم ولا فساد فيه من حيث
أنه يوم كسائر الأيام معصية بوصفه وهو أنه يوم رد ضيافة الله تعالى باعتبار أنه
يوم عيد لما وصف المعصية متصل به ذاته فعلا لأن رد الضيافة إنما يثبت
من فعل الصوم لا باسمه ذكرا التي لا تتصل المعصية به دون نذره به بسبب نذره
فلما كان نذره خاليا عن المعصية صح نذره به لأنه نذر بالطاعة نظرا إلى
أن الصوم طاعة وهو منسوب إلى الشيطان وذلك في حديث الصنابحي رضي الله عنه
أن النبي عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال إنها تطلع بين قرني الشيطان
وإن الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجد وإلها فإذا ارتفعت فارقها
وإذا كان عند قيام الظهيرة قارنها وإذا مالت فارقها وإذا دنت للغروب قارنها

وإذا غربت فارقها ولا تصلوا في هذه الأوقات كذا في المبسوط قرن النبي قوله
إنا مقرون لهذا الأمر أي مطيق له وقوة الشيطان في هذه الأوقات الثلاثة لأنه
يسول لعبدة الشمس أن يسجدوا لها فيها والنسبة للمبالغة ولأنه تعالى
لما كان تسويل الشيطان في هذه الأوقات لعبدة الشمس كان ينبغي أن يباح
الصلوة في هذه الأوقات بل أن يستحب رغما للشيطان وردا لتزيينه
لأنا نقول النسبة إلى الشيطان كافية في إثبات الكراهة كما في ظرف المكان
في كراهة الوقوف في بعض المواضع من بطن عرنة ووادي محسر للنسبة
إلى الشيطان فكذلك في ظرف الزمان في بعض الأوقات وهذا لأن في جميع الطاعات
لزوم رغم الشيطان ولكن في بعضها ورد الحديث بالنهي عن الطاعة في ذلك
الزمان أو المكان فعلينا الاتباع والتسليم لما هو موجب ما ورد به الحديث وهو سببها
فصارت الصلوة ناقصة لا فاسدة وقوله وهو سببها إنه جواب إشكال يرد
على قوله وهو ظرفها لا معيارها بأن يقال لما كان الوقت وصف الصلوة من
حيث الوقت وجب أن لا ينقص الصلوة بذلك كما لا ينقص في الأرض المغصوبة
حيث يتأدى فيها الكامل وإن ورد النهي عنها لما أن ذلك ظرف مكان
وهذا ظرف زمان فيستويان في الطريقة فأجاب بأن بينهما فرقا ثم وهو عدم إيراث النقصان
فأجاب عنه وقال نعم كذلك إلا أن الوقت سبب والله ... نقص السبب
بالنقصان فظهر ذلك في المسبب وهو الصلوة إذا الحكم على حسب ثبوت السبب
فلذلك لا يتأدى به الكامل بخلاف ظرف المكان فإنه ... فيه فلم يورث النقصان
فيتأدى به الكامل وقوله لا فاسدة نتيجة له ... بسببها يعني لما لم يكن الوقت
معيارا للصلوة كان النهي المتمكن في الوقت متصلا بالصلوة بالنسبة إلى الصوم
فإن الوقت في الصوم معيار له والمعيار مستغرق لجميع ما يؤدى فيه فكان النهي
الثابت في المعيار أكثر اتصالا بالمؤدى وأكثر تأثيرا في الفساد فلذلك لم يضمن في الصوم
ولأن الوقت داخل في ماهية الصوم لأن الصوم عبارة عن الإمساك عن المفطرات النهار

نهارا مع النية فكان القبح المتمكن في الوقت متمكنا في الصوم فازداد اثر القبح في الصوم
فاورث الفساد فيه بين المحسنين اعني كون الوقت معيارا للصوم وكونه داخلا
في ماهية الصوم صار الصوم كانه فسد من اصله فلم يضمن بالشروع واما الوقت
في الصلوة فغير داخل في ماهيتها فلم يكن القبح المتمكن في الوقت متمكنا في الصلوة
بصفة الكمال فلم يوجب الفساد كالقبح الثابت في الارض المغصوبة الا ان الوقت
سبب الصلوة وهو ناقص في الاوقات المكروهة فيظهر النقصان في المسبب واما
الارض فليست بسبب ولا معيار فلم تورث النقصان فتحصل من هذا كله ان المشروع
الذي يتصل به القبح من الصوم والصلوة على ثلاثة اوجه فاتصال كامل ووسط
وناقص فبحسب ذلك تثبت الاحكام فالكامل في صوم يوم العيد فلذلك لم يضمن بالشروع
ولم يتأد به الكامل والوسط وهو الصلوة في الاوقات المكروهة اذ اتصال القبح بها
اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض المغصوبة فلذلك لا يتأدى
بها الكامل وتضمن بالشروع واما الصلوة في الارض المغصوبة فاتصال القبح
بها اقل من اتصال القبح بالاوليين فلذلك وجب فيها مجرد الكراهة فلم تورث الفساد
ولا النقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة لا على طريق الاتصال في الحقيقة
لانه ليس للارض اتصال بالصلوة لا من حيث السببية ولا من حيث المعيارية ثم كون
الوقت سببا وهو ناقص في حق صلوة العصر ظاهر واما في حق مطلق الصلوة كالتطوع
وغيره فان سبب الصلوة هو البقاء وترادف نعم الله تعالى على المكلف الى هذا الوقت
هكذا ذكره صاحب ميزان الاصول علاء الدين ابو بكر محمد بن احمد السمرقندي رحمه الله
فانهم الوقت فعامه بيسرا والبقاء موجود في حق المتطوع فكان السبب موجودا او نقول
لما كان الوقت سببا لجنس الصلوات وهو الفرائض الحق التطوع بها فجعل سببا
في حق التطوع ايضا لما ان التطوع يجب بالشروع والشروع فعل العبد فكان فعل العبد
الحاقا له وايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى والوقت سبب فيما اوجب الله تعالى
فكذلك فيما اوجب العبد لانه لو شرع قبل هذا الوقت كان هذا الوقت سببا لها

فكذا اذا شرع التطوع في هذا الوقت كان هذا الوقت سببا له والدليل على ان الوقت
عند الشروع سبب لصلوة التطوع ان من شرع صلوة التطوع في وقت مكروه فافسدها
فقضاها في وقت آخر مكروه يجوز كذا في نوادر صلوة المبسوط معللا وقال لانه لو اداها
حين افسدها لم يكن عليه شيء آخر لان القضاء بصفة الاداء ثم جوز انتقاص القضاء
بنقصان الوقت في الاداء وانتقاص الوقت في الاداء انما يؤثر في القضاء ان لو كان الوقت
سببا له والصوم يقوم بالوقت اي يوجد به لان الوقت معيار للصوم ويعرف به
اي يعرف الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية فازداد الاثر فصار فاسدا
اي اثر فساد الوقت وقبحه في الصوم لكون الوقت معيارا له ومعرفا له فصار الصوم
فاسدا وهذا لان القبح اذا اشتد قوته من الصوم والصلوة اشتد تاثيره الى ترى
ان البيع وقت النداء جائز نافذ لبعد القبح عن البيع والقبح في الصلوة في الاوقات
المكروهة ابعد من القبح في الصوم لان القبح في الصوم متشابه الوقت الذي هو
داخل في الصوم فيفسد والقبح في الصلوة اوصف يقوم بالوقت والوقت غير داخل
في ماهية الصلوة فكان ابعد فلا يوجب الفساد كالقبح في الارض المغصوبة الا ان
الوقت سببها وهو ناقص فيظهر النقصان في المسبب فانتقص والناقص لا يكون فاسدا
بخلاف الصلوة في الارض المغصوبة لان القبح لم يتشابه سببها فصار مجاورا فاذى
به الكامل كذا قرره الامام مولانا حميد الدين رحمه الله وهذا بخلاف بيع الحر والمضامين
والملاقيح يعني ورد في الحديث نهى النبي عليه السلام عن بيع الحر وروي نهى عن بيع الملاقيح
والمضامين اي عن بيع ما في البطون وما في اصلاب الفحول جمع ملقوحة
ومضمون وهذه الاستعارة اي استعارة النهي عن النفي لما بينهما من المشابهة
اي صورة ومعنى اما صورة فلوجود حرف النفي فيهما واما معنى فلان كل واحد
منهما للاعدام ولما كان كذلك جازت استعارة النهي للنفي ههنا لقيام الدليل عليه
كما جازت استعارة النفي للنهي في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج
وقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود في احد التخريجين وقوله عليه السلام لا صلوة

لجاز المسجد الا في المسجد وقوله لا صلاة للآبق ولا خلاف فيه اي في جواز
الاستعارة عند قيام الدليل عليه انما الخلاف في حكم حقيقته اي في حكم حقيقة النهي
يعني ان حقيقة النهي ماهي فعندنا ان النهي في الافعال الشرعية يقتضي الشرعية
وعند الخصم لا يقتضيها وكذلك صوم الليالي اي النهي الوارد في صوم الوصال
وهو رواية الراوي نهى النبي عليه السلام عن صوم الوصال او ورد انه بقوله
لا تواصلوا في الصيام ذلك النهي مستعار عن النفي والمراد بصوم الوصال ان
يواصل الرجل بين ايام والليالي بالصوم ويمسك عن المفطرات وانما قلنا انه مستعار
عن النفي لان الصوم لا يتكون في الليل شرعا وقد ذكرنا ان النهي في الافعال الشرعية
يقتضي ان يكون المنهي عنه شرعا فلذلك كان النهي مستعارا عن النفي والنسخ الذي
كان في صوم الليالي وان كان لعينه بحيث لا شرعية فيه اصلا وهو مجاور لصوم
النهار فلم يوثر في كتاب صوم النهار ولذلك جاز باب صوم الفرض يتأدى في ايام
الوصال اذا نواه لان النهي للمجاور لا لمعنى اتصل بالوقت الذي يؤدى فيه الصوم
الا ان الوصال لا يتحقق لان الشرع اخرج زمان الليل من ان يكون وقتا لركن
الصوم وهو الامساك باعتبار ان الامساك فيه عادة كما ذكره الامام شمس الائمة
السرخسي رحمه الله فيتعين للصوم تحقيقا للابتلاء لان الله تعالى ابتلى عباده بما يعالج
بالترك او بالاقدام وهذا المعنى في حق الصوم يتحقق في النهار لان النفس داعية
الى الاكل والشرب فيه لكونها بالنهار في العادة فيتحقق به خلاف هوى النفس فاما
في الليل يعلي وفاق هوى النفس فلا يتحقق فيه معنى الابتلاء على الكمال ولا يقال
بان الجماع يوجد بالليل لا يمنع ولا امساك عن الجماع ذكر في الصوم ايضا كالاكل
والشرب لانا نقول ان ذلك تبع لشهوة البطن لان ذلك من باب الشبع ولا يلزم
النكاح بغير شهود وجه الورود ان قوله عليه السلام لا نكاح الا بالشهود مستعار
عن النفي لانه لو حمل على النفي على ما هو حقيقته لكان اخبارا عن عدمه وهو قد يوجد
حسا فيحمل يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع وعن هذا حمل النفي المذكور في قوله تعالى

تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال على النهي اي لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا
ولان احضار الشهود في النكاح مامور به فيكون الامر به نهيا عن ضده اقتضاء ضرورة
فاذا لم يتعرض صاحب الامر لشيء يكتفى بما اذا تعرض الضد بالنفي الذي
هو ابلغ من النهي فورد نقضا على الاصل الذي قلنا ان النهي في الافعال الشرعية
لا ينفي المشروعية والنكاح فعل شرعي وعند عدم الشهود ينتفي النكاح
اصلا ووصفا فاجاب عنه بطريقين احدهما على وجه المنع يعني لا نسلم انه نهي
بل هو نفي على حقيقته فلا يرد علينا نقضا لان كلامنا في النهي لا في النفي واما قوله
فلو حمل على النفي يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع فقلنا لا نسلم لزوم الخلف
لان المنفي هو النكاح الشرعي وهو كذلك لان النكاح الشرعي بغير شهود لا يوجد
اصلا فكان النفي على حقيقته بخلاف الرفث ونحوه فانه يوجد حسا ايما وجد فلا
يمكن حمله على النفي والثاني على وجه التسليم فنقول ان سلمنا انه نهي لكن النهي
يقتضي الحرمة لا محالة وملك النكاح ملك ضروري لانه استيلاء على جزء الحرة وهي
بجميع اجزائها غير قابلة لتملك الغير اياها وانما شرع لحل الاستمتاع مع منافاة
الدليل فكان الحل فيه ضروريا والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فمتى اتصف
ذلك المحل بالحرمة لم يبق الحل اصلا ووصفا او نقول الحل في النكاح يثبت
مقصودا لان الحل لا ينفك عن النكاح الشرعي اصلا ثم من ضرورة شرعية السبب
ثبوت صفة الحرمة فيه كما ان بين الحرمة وبين ملك النكاح منافاة فيعدم
الملك ومن ضرورة انعدامه خروج السبب من ان يكون مشروعا لان الاسباب
الشرعية تراد لاحكامها فاما ثبوت النسب ووجوب المهر والعدة وسقوط
الحد فمن حكم الشبهة لا من حكم انعقاد اصل العقد شرعا وقوله والتحريم
لا يضاده اي تحريم الاستمتاع لا يضاد ملك اليمين لان الحل فيه تابع فلا يفوت
الحل عند وجود حكم مخصوص مقصود للبيع وهو ملك اليمين واما النكاح
فالحكم المقصود له الحل فمتى لم يثبت الحل لم يكن وجود النكاح الا صورة بلا معنى

ولصورة النكاح شبهة النكاح فيثبت بها من الاحكام ما يثبت بالشبهة وهي كما ذكرناه
من ثبوت النسب وغيره ولفظ النهي في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء
مستعار عن النفي بدليل قوله تعالى انه كان فاحشة او نقول ان قوله تعالى ولا
تنكحوا ما نكح اباؤكم لا يرد نقضا علينا فان ذلك لم يكن مشروعا في الاصل بدليل
اخر الاية انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا وما هذا شانه لا يكون مشروعا
من الاصل وكلامنا فيما كان مشروعا ثم ورد النهي عنه في حقه هكذا قرره شمس الائمة
الكردري رحمه الله واما استيلاء اهل الحرب فوجه الايراد منه ان الشافعي رحمه الله يقول
عندي ان النهي يقتضي القبح لعينه على الاطلاق سواء كان النهي عن شرعيا او حسيا
فلا يفيد حكما مطلوبا وانتم تفرقون بينهما وقد وافقتموني في ان القبيح لعينه لا
يفيد حكما مطلوبا كبيع الحر والمضامين وغيرهما واستيلاء اهل الحرب اموال
المسلمين وهو محظور قبيح لعينه والكفار بالحرمات مخاطبون بالاجماع والملك
المشروع يقتضي سببا مشروعا بالاجماع لانه لا بد من الملائمة بين المؤثر
والاثر وقد قلتم بثبوت الملك به مع ان الملك نعمة واستيلاء اهل الحرب معصية
محضة وكذلك هذا في الملك بالغصب وثبوت حرمة المصاهرة بالزنا فانها
ايضا نعمة يدل عليه ان الله تعالى من به في قوله تعالى هو الذي خلق من الماء بشرا
فجعله نسبا وصهرا والنعمة لا تنال بالمعصية والجواب عنه ما ذكره في الكتاب
وهو قوله فانما صار مباحا بواسطة العصمة اي انما صار الاستيلاء منهيا عنه بواسطة
ان المال معصوم لمالكه بعصمة ثابتة شرعا والعصمة انما تثبت في حقنا فكانوا منهيين
عن الاستيلاء في اعتقادنا وهم لا يعتقدون ذلك وولاية الالزام منقطعة عنهم
فانعدم ولايتنا عليهم فلم يثبت النهي في اعتقادهم فلم يعمل ما هو الحق الذي
هو في اعتقادنا من حرمة الاستيلاء فكان ثبوت الملك لهم بالاستيلاء على تقدير انه ليس
بمنهي عنه فلم يتجه علينا نقضا فان قيل ينبغي ان لا يثبت الملك لهم في اعتقادنا لان
في اعتقادنا انهم منهيون والمرء مواخذ بزعمه الا ترى ان من زعم ان العبد الذي يسترقه زيد
هو حر فهو مواخذ بزعمه حتى انه لو وقع في ملكه يعتق

سبب من الاسباب يعتق عليه عملا باعتقاده فلم لم يجعل هنا كذلك حتى لا يثبت الملك
لهم لما ان استيلاءهم على اموالنا قبيح لعينه ومعصية محضة فلا ينال به الملك الذي
هو نعمة قلنا نعم كذلك الا انا مامورون بالعمل على حسب اعتقادهم وبتركهم مع
اعتقاداتهم حتى انا نرى انهم اذا ادعوا ان العقود الفاسدة التي هي محكومة بفسادها في
اعتقادنا لو دانوا بصحتها نقول بصحة تلك البياعات ونحكم بتلك البياعات ما نحكم
بالبياعات الصحيحة من لزوم الملك بنفس العقد ولزوم البيع بحيث لا ينفرد احد
المتعاقدين بالفسخ وكذلك في الانكحة الفاسدة لو دانوا بصحتها حكمنا بصحتها
حتى قلنا بثبوت الارث بها وبعدت الملك وثبوت النسب حسب ثبوتها بالعقود
الصحيحة الا ما تستثنى منها من نكاح المحارم على ما قال عليه السلام ولدت من نكاح
لا من سفاح بخلاف ما ذكرت من اعتقاد حرية عبد زيد فان المعتقد هناك بالحرية
غير مامور بالعمل على حسب اعتقاد غيره بل هو مامور بالعمل بما هو في اعتقاده لان
اعتقاده في حق نفسه يقين واعتقاد غيره في حقه باطل او شك واليقين لا يترك بالشك
او نقول وان كان النهي ثابتا على الاطلاق وثبتت العصمة على الاطلاق لكنها سقطت
بالاحراز بدار الحرب لانها لم تبق محترمة بدار الاسلام فسقط حكم النهي في حق احكام
الدنيا لان الحكم ينتهي بانتهاء سببه والعصمة كانت ثابتة بسبب الاحراز بدار الاسلام
فسقطت بانتهاء سببها وهو الاحراز بدار الاسلام الا ترى ان الحل اذا ثبت
بالنكاح يبطل الحل ببطلان النكاح وكذلك الملك والحل ينتهي بانتهاء البيع حتى ان في رقاب
الاحرار لما كانت العصمة عن الاسترقاق بالحرية المتاكدة بالاسلام ولم يبق بالاحراز
الموجود منهم قلنا انهم لا يملكون رقابنا ثم قوله وهي باقية في حقنا الى والعصمة
باقية في حقنا لبقاء ولاية الالزام عصمة ملك المالك في حقنا واما في حق اهل الحرب فلا
وقوله ولان العصمة متناهية بتناهي سببها وسببها احراز المسلمين بدارهم فاذا
احرز الكفار بدارهم انتهى ذلك السبب فسقط حكم النهي عنهم في حكم الدنيا فلم يبق حراما
في حقهم لذلك حتى ان رقاب الاحرار لما كانت عصمتها متاكدة بالاسلام لم يملكوا الاحرار منا

باحرازهم في دارهم بالاستيلاء والقهر لبقاء الاسلام وهذا لان العصمة على نوعين مقومة
ومؤثمة فالعصمة المؤثمة بالاسلام والعصمة المقومة بالدار فلا تثبت العصمة
المقومة اذا لم يحرزوا اموالنا بدارهم لا نقطاع احرازنا بدار الاسلام وتثبت
العصمة المؤثمة في الاحرار بدارهم لبقاء الاسلام او تقول في الفرق بين الاموال
والرقاب ان الاصل في الاموال ان لا تكون معصومة لاحد لقوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا ثم الاختصاص بالملك كان بعارض الاختصاص بسبب من الاسباب
ليتمكن من الانتفاع من باشر سببه فلما زال تمكنه من الانتفاع بسبب استيلاء الكفار
عاد الى الاصل الذي هو عدم العصمة وان الاصل في الرقاب عدم كونها محلا للتملك
لقوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم وفي التملك ترك التكريم لكن ثبت فيها محلية التملك
بعارض الكفر وليس في رقابنا ذلك فبقيت على ما تقتضيه الاصل وهو عدم التملك
فكانت صفة الاموال مع صفة الرقاب على طرفي نقيض واما الملك بالغصب والاستيلاء الى م
معصودا ان الغصب ليس بشرط الحكم شرعي وهو الضمان بيانه هذا ان الضمان حكم مشروع
ثابت بالغصب بالاجماع وهذا الحكم لا يثبت الا بثبوت الملك للغاصب في المبدل فكان
ثبوت الملك للغاصب شرط الثبوت لهذا الحكم المشروع وهو الضمان وهذا لان
الضمان ما شرع جبرا لما فاته من المال لا لاعتبار جناية الغاصب بالغصب الا ترى
ان طائفة اذا اجتمعوا على غصب عين واحد يجب عليهم قيمة واحدة ولو كان ضمان
جناية الفعل لوجب على كل واحد منهم قيمة تامة كما لو اشتركوا في جرح مورث فانه يجب
واحد يجب على كل واحد منهم جزاء كاملا لان ضمان الفعل يتعدد بتعدد الفاعلين
وهو معروف وشرط الحكم تابع له اي وفوات ملك المغصوب منه تابع لوجوب
الضمان وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله فان الضمان ضمان جبر واثما
يجبر الفائت لا القائم فكان انعدام ملكه في العين شرطا لسلامة الضمان له وشرط
الشيء تبعه فاذا يراعى صلاحية السبب في الاصل لا في التبع ثم بعد فوات ملك المغصوب
من المغصوب لضرورة ملكه في بدله لم يكن احد اقرب في ثبوت الملك في المغصوب من الغاصب

لما ان الضمان وجب عليه فيثبت الملك له ايضا فكان ثبوت الملك بالغصب تبعا للضمان
الذي هو مشروع والتبع لا يعطى له حكم الاصل كالاضحي يصف تبع البدنة لا يجوز
بالاجماع واذا ضحى بلاته اجزا ولصف تبع بحمد له الصف هنا وقع ضمنا لا حكم له
اصلا لانه شرط الحكم شرعي اي بل ثبت الملك للغاصب لكون ثبوت الملك له شرط الحكم شرعي
وهو الضمان فصار حسنا لحسنه اي فصار ثبوت الملك للغاصب حسنا بسبب حسن
الضمان عليه اذ لا يمكن ايجاب الضمان على الغاصب دون ان يخرج المغصوب عن
ملك المغصوب منه ويدخل في ملك الغاصب والا يلزم اجتماع البدل والمبدل في ملك
رجل واحد وهو المغصوب منه وليس له نظير في الشرع وكان الاستاذ الامام المحقق
مولانا محمد الدين البلخي رحمه الله يقول في تقرير قوله اذ الحر بعتمد العوات
او نه مي بين كه اسباب جامه را برجاي مي نهند كه در وي در بيه كي بود نه درجاي كه
اجاي درست بود واين قول او وان قبح لو كان مقصودا به للوصل يعني اگر چه قبيح است
زوال ملك مالك در ان حالت كه زوال ملك مقصود بود بغصب ولكن حسن بود در ان
حالت كه بطريق تبعيت امر حسن مي شود وقوله في ضمان المدبر جواب شبهة
ترد على قوله بل ثبت الملك شرط الحكم شرعي وهو الضمان بان يقال يشكل على هذا
المدبر فان ضمان واجب على غاصبه ومع ذلك لم يثبت الملك له فاجاب عنه
بهذا وتحقيقه ما ذكره شمس الائمة رحمه الله تعالى في المدبر على هذا الطريق
نقول لما سلم الضمان للمغصوب منه يجعل الاصل زايلا عن ملكه لان المدبر
محتمل لذلك ولهذا لو اكتسب كسبا ثم لم يرجع من اباقه حتى مات كان ذلك
الكسب للغاصب وانما لم يثبت الملك للغاصب صيانة لحق المدبر والتدبير موجب
حق العتق له عند نا ولهذا امتنع بيعه واما في القن بعد ما زال ملك المغصوب
منه فلا مانع من دخوله في ملك الغاصب الضامن وهو احق الناس به لانه ملك
عليه بدله وذكر في شرح الطحاوي فائدة عدم ثبوت الملك للغاصب المدبر
في المدبر ان المدبر لو ظهر يرد على مولاه ويسترد منه القيمة وليس

للغاصب حتى لا يحل الغنيمة لانه لا يجوز بيعه فلا يجوز حبسه بالدين
ولا يدخل في ملك المشتري زاد به الغاصب لما قلنا ان ما كان له المعاوضة
فكان الغاصب مشتريا او اراد به المشتري حقيقة لان من اشترى مدبرا
وهلك في يده ضمن ضمان الغصب ولان ضمان المدبر جعل مقابلا بالفائت وهو
اليد وهذا طريق جابر والاول طريق واجب الى نصر والله على الاطلاق واما
هذا الطريق وهو ان يكون الضمان بمقابلة تفويت اليد انما يصار اليه عند
العجز عن العمل بان يكون الضمان بمقابلة تفويت ملك الرقبة والضمان بمقابلة تفويت اليد
انما يكون في ضمان المدبر لا في ضمان القن لانه ضرورة في المدبر الى ان يجعل
الضمان بمقابلة تفويت ملك الرقبة بقول الاصل المقرر فلا يجعل لغيره بدون
الضرورة فكان القول بالضمان بمقابلة اليد امرا جائزا فان الضمان
قد يكون بمقابلة ما ليس بمال كما قلنا بوجوب الدية في القتل الخطأ وهذا
انما يكون ضرورة لا اصلا وهذه الضرورة انما تصار اليها في المدبر لا في
القن لانه يمكن هناك اجراء الحكم على ما هو الموجب الاصلي فلا يصار
الى الامر المحتمل كما قلنا في موجب اللفظ مع احتماله ان الاصل هو العمل
بحقيقة اللفظ وموجبه فاذا تعذر العمل بالحقيقة حينئذ يصار الى المجاز
ولو بمجاز اللفظ والمراد من الوجوب والجواز هذا واما الزنا فلا يوجب حرمة
المصاهرة بنفسه اي من حيث الاصالة بنفسه اي من حيث انه زنا لما
عرف ان الفاسد لا يستحق الا الفاسد وحرمة المصاهرة نعمة
على ما ذكرنا فكيف تضاف الى ما هو قبيح وحرام لعينه ولكن انما تثبت حرمة المصاهرة
باعتبار سببه الغصبية والحرمة بيان ذلك ان الزنا سبب للماء والماء سبب لوجود الولد
والولد هو الاصل في استحقاق حرمة المصاهرة باعتبار انه جزء الوالدين لانه لما
خلق من ماءيهما على ما قال الله تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج علم ان
الولد جزء الوالدين لان الامشاج بكسر الميم ما اختلط فيها الرجل بماء المرأة والولد كله
تضاف

تضاف الى الاب وتضاف ايضا كله الى الام فكان الرجل والمرأة صارا شخصا واحدا
كزوجي الباب وزوجي الخف فصار جزء الرجل جزء المرأة فكان اباؤه كابائها وابناؤه
كابنائها وامهاتها وبناتها كامهاته وبناته وهو معنى ما قال في الكتاب الا اصل
في ثبوت حرمة المصاهرة الولد ثم تتعدى الى اطرافه وقيل هذا التعليل مستخرج
من قول عمر رضي الله عنه وتعليله في عدم جواز بيع امهات الاولاد وقد اختلطت لحومكم
بلحومهن ودماؤكم بدمائهن وكان ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا باعتبار
انه سبب للولد لا باعتبار انه زنا فاخذ حكم الاصل وهو الولد وفي الاصل
لا عصيان ولا عدوان بل هو محترم مكرم داخل تحت قوله تعالى ولقد كرمنا
بني ادم والاصل ان ما قام مقام شيء يعمل عمل اصله لا عمل نفسه الا يرى ان
الوكالة جائزة غير لازمة واذا وقعت في ضمن الرهن اخذت حكم الرهن
وهو الصفة اللزوم وبطل حكمها بنفسها لقيامها مقام الرهن وكذلك
عبد الهاشمي اذا اعتقه مولاه اخذ حكم الهاشمي في حرمة الصدقة
لقيامه مقام مولاه لحكم الاتصال بالسببية فكذلك ههنا قام الزنا مقام
الولد باعتبار انه سببه فاخذ حكم الولد ويهدر وصف الزنا في ايجاب
حرمة المصاهرة فكان الولد مثبتا لحرمة المصاهرة لا باعتبار انه حلال
ولا باعتبار انه حرام بل باعتبار انه قام مقام الولد وقوله الولد هو الاصل
في استحقاق الحرمات اي في استحقاق حرمة المصاهرة ولا عصيان فيه
اي ولا معصية لله تعالى في الولد لانه لم يوجد منه عصيان لله تعالى ولا عدوان
اي ولا تعدي اي لم يوجد منه تعد في حق العباد ثم تتعدى منه الى اطرافه
اي الى الاب والام والى اسبابه اي الى اسباب وجود الولد كدواعي
الوطء من القبلة والمس بشهوة فانها تعمل عمله لا الاصل اذا كان عمله عمل
الاصل صار المنظور اليه الاصل القائم مقام الاصل وسقط وصف الزنا
وهو التلوث لقيامه اي لقيام الزنا مقام ما لا وصف فيه وهو الولد بذلك اي

لكن بالحرمة بتأويل التحريم في إيجاب حرمة المصاهرة أي عدم إلصاق
الزنا بالحرمة إنما كان في حق إيجاب حرمة المصاهرة لا غير لأنه في حق غير
هو معصية محضة وفعله فاحشة موجبة للحد والترجم الذي هو أسوأ
القتل وأما سفر المعصية فغير منهي لمعنى فيه يعني أن العاصي في سفره
يترخص برخص المسافرين عندنا خلافا للشافعي لأن سبب الرخصة
السير المديد وهو موجود بصفة الكمال وأما العصيان فليس في
نفس السفر لأن العصيان هو التمرد على من يلزمه طاعته والبغي على
المسلمين ينفصل عن السفر وجودا وعدما فإنه قد يتمرد على مولاه وهو
غير مسافر بل هو في المصر وقد يوجد سفره وهو مطيع على مولاه وكذا
في قطع الطريق ألا يرى أن الرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيبدو
له فيقطع عليهم فعلم بهذا أن النهي عن هذه الجملة كان بمعنى في غير المنهي عنه
من كل وجه وبذلك لا يمتنع تحقق الفعل مشروعا فلا يمتنع تحقق الفعل
سببا للرخصة بخلاف السكر لأنه عصيان بعينه فلم يصلح أن يتعلق
الرخصة بأثره ولا يلزم على هذا النهي عن الأفعال الحسية أي ولا يلزم على ما ذكرنا
من أن النهي عن الأفعال الشرعية يقتضي المشروعية في المنهي عنه النهي
عن الأفعال الحسية حيث لا مشروعية في المنهي عنه أصلا بل هو قبيح
لعينه لأن القول بكمال القبح فيها وهو مقتضى مع كمال المقصود وهو بقاء
النهي نهيا ممكن أو أن المقصود من النهي هو الابتلاء ويشترط في ذلك أن يكون
العبد قادرا على تحصيل ما نهي عنه ليكون مبتلى بين أن يكف عنه باختياره
ليثاب عليه وبين أن يفعله ليعاقب فهذا ممكن مع ثبوت القبح بكماله
في الأفعال الحسية ألا يرى أن أقبح القبائح الكفر وهو مقدور للعبد فيثبت
أن النهي متصور فيها مع ثبوت القبح لمعنى في عين المنهي عنه لأن وجوده ليس
من الشرع حتى ينعدم بانعدام المشروعية يوجب القول بكمال القبح فيها

وهو الأصل فأما في الأفعال الشرعية فلا يمكن القول بكمال القبح فيها لأنه يبقى
النهي عنها فلذلك وجب القول فيها على وجه لا يبطل النهي على ما بينا ليبقى
مقدورا للعبد والنهي في صفة القبح ينقسم انقسام الأمر يعني أن الحسن في
المأمور به ينقسم إلى أقسام منها ما هو حسن لعينه ومنها ما هو حسن
ملحقا بالحسن لعينه ومنها ما هو حسن لغيره وما حسن لغيره ينقسم إلى
أن الغير يتأدى بنفس المأمور به وما لا يتأدى بنفس المأمور به فكذلك النهي
ينقسم إلى هذه الأقسام تحقيقا للمقابلة لأن النهي يقابل الأمر وأقسامه مذكورة
في الكتاب وهي أن القبيح لعينه وضعا الكفر وما قبح لعينه ملحقا به بيع الحر
والمضامين والملاقيح وما قبح لمعنى في غيره وهو أيضا على نوعين الذي قبح لمعنى
في غيره وهو مجاور للمنهي عنه البيع وقت النداء والصلوة في الأرض المغصوبة
والذي قبح لمعنى في غيره وهو متصل بالمنهي عنه وصفا هو صوم يوم النحر والبياعات
الفاسدة وعن هذا قال مشايخنا رحمهم الله في البيع الفاسد ونحوه من حيث أنه
مشروع يوجب الصحة من حيث أنه قبيح بوصفه يوجب البطلان فقلنا بالفساد
عملا بالأدلة لأن الأصل في الأدلة إعمالها إلا ما أمكن ومن نتيجته فساد الوصف
عدم اللزوم بالشروع ومن نتيجته صحة الأصل لو صامه يخرج عن عهدة نذره
والله أعلم

باب معرفة أحكام العموم

معرفة أحكام العموم

لما فرغ
من بيان أحكام الخصوص بأنواعها وشعبها وفرغ أيضا من الأمر والنهي شرع
في بيان أحكام العموم وقدم الخاص على العام لأن الخاص كالجزء للعام والجزء
مقدم على الكل ولأن حكمه قطعي بالاتفاق وحكم العام مختلف فيه العام عندنا
يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا ويقينا بمنزلة الخاص كما إذا قال عبيدي أحرار ثبت
هذا الحكم في كل فرد من أفراده كما إذا قال عبدي هذا حر فثبت له أن الخاص
لا يقضي على العام قبل القضاء لا لرام أي لا يلزم الخاص حكمه على العام ولا يرد
حكم العام بل يجوز أن ينسخ به حتى أن الخاص إذا كان مقدما ثم جاء العام بخلاف

حكم الخاص نسخ هذا العام المتأخر الخاص المتقدم ويقضي عليه نسخ وهو
خاص بقول النبي عليه السلام استنزهوا البول فإن قيل لم قلتم بأن النسخ
إنما ثبت لكونه عاما بل لكونه محرما قلنا لا يثبت النسخ بكونه عاما ولا بكونه
محرما بل ثبت بكونه متأخرا مساويا للأول في الرتبة وإفادة الحكم ألا ترى
أن المبيح إذا تأخر نسخ المحرم المتقدم والخاص إذا تأخر نسخ العام
إذا كان مساويا له في الرتبة فعلم أن النسخ لا بكونه عاما ولا بكونه خاصا
ولا بكونه محرما ولا بكونه مبيحا بل بكونه متأخرا مساويا للأول في الرتبة
ولكن لما كان عاما ناسخا للخاص المتقدم علم به أن العام مساو للخاص
في القوة فكان فيه رد لقول الشافعي حيث لا يجعله مساويا للخاص
في القوة فإن قيل إنما يثبت ما ادعيتم إذا كان العام متأخرا وجواز أنه
كان متقدما على حديث العرنيين قلنا لا كذلك بل ثبت تأخره وتقدم
الخاص بالدليل وهو أن المثلة قد نسخت بالاتفاق وهي في حديث العرنيين
فدل الدليل على تقدم ذلك الحديث لأنه كان في ابتداء الإسلام ولم يدل الدليل على تقدم
الحديث العام بل فيه مجرد احتمال والاحتمال إذا لم ينشأ عن دليل لا يكون معتبرا
ومثل قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة نسخ بقوله عليه السلام
ما سقته السماء ففيه العشر فإن قلت لا نسلم أن أبا حنيفة رضي الله عنه يقول
بهما بطريق الناسخ بل يحمل كل واحد من الحديثين على محمل على حدة وقال في
المبسوط ويقول أبو حنيفة رحمه الله تأويل قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة
أوسق صدقة زكوة التجارة فإنهم كانوا يتبايعون بالأوساق كما ورد به الحديث
وقيمة خمسة أوسق مائتا درهم فلم يكن قوله عليه السلام ما سقته السماء
ففيه العشر ناسخا لذلك الحديث فلا يتم الحجة لمن تمسك بهذا في أن العام ينسخ
الخاص قلت قد يكون للكتاب والسنة وجوه من التخريج والحمل فيقول يحتمل
أن يكون هذا على طريق النسخ فعلى ذلك الوجه يكون حجة لمن تمسك به ومثل هذا

كالشرع في التمسكات كما ذكر في شرح التأويلات في قوله تعالى وإذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وأنصتوا اختلف أهل التفسير في سبب نزول الآية قال
بعضهم كان الكفرة يقولون لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه فأمر الله
تعالى المؤمنين بالاستماع إليه مكان قولهم لا تسمعوا لهذا القرآن وبه قال
مقاتل وقال بعضهم كان نزولها في حق الخطبة وقال بعضهم كان هو في حق الصلوة
قال الشيخ رحمه الله فعلى تقدير نزولها في حق الصلوة كان فيها دلالة على النهي
عن القراءة خلف الإمام لأنه أمر بالاستماع والإنصات له فكان هو حجة لنا
على الخصوم فيمن أوصى بخاتمه لإنسان ثم بالفص منه لآخر بكلام مفصول
قيد بالمفصول لأنه إذا كان هذا في كلام موصول كانت الحلقة للأول
والفص للثاني من غير اشتراك فيه بالإجماع وأما إذا كان في كلام مفصول
قال هما مطلقا أن الفص بينهما وذكر بعد هذا وهذا قولهم جميعا وذكر في
زيادات العتابي وقاضي خان والجهد أنه أن هذا قول محمد وكأنه لم يعتبر
خلاف أبي يوسف وذكر في المنظومة في باب اختلاف الآخرين الفص للثاني ولم يثبتها
فعلم بهذا أن على قول محمد بينهما فإن قلت كيف يصلح هذا نظيرا
للعام والعام هو ما كان أفراده متفقة الحدود وليست حلقة الخاتم مع فصها
متحدين في الحدود وليسا بأفراد بل فردان فكيف يصلح نظيرا للعام قلت
سنذكر جواب هذا وما يتعلق به في باب البيان إن شاء الله تعالى ولولا استواؤهما
وثبات المعارضة بينهما لما وجب الترجيح بدلالة العقد لأن الترجيح بعد المساواة
إذ لا ترجيح عند عدم المساواة بل يعمل بالأقوى دون الأدنى لأنه تفاوته ولا
يساويه حتى لا يقال إن الدينار أرجح على الدانق لأنه لا مساواة بينهما أصلا بوجه
من الوجوه والقاضي الشهيد هو الحاكم المروزي رحمه الله أن المذهب عندنا ما قلنا
وهو قوله في أول الباب العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا ويقينا وقوله
لأن الناسي في معنى الذاكر هذا جواب إشكال بأن يقال لا نسلم أن قوله تعالى ولا تأكلوا

ما لم يذكر اسم الله عليه من العام الذي لم يثبت خصوصه بل ثبت خصوصه
فان الناسي مخصوص عنه باجماع بيننا وبينكم ويخص الباقي بخبر الواحد
او القياس في حق العامد ايضا فاجاب عنه بهذا وقال لم يخص منه الناسي
لان الناسي بسبب عذره جعل ذاكرا للعام فكانت ملته مقام التسمية كما جعل عليه
بسبب عذر النسيان في اما العامد فليس له عذر فلا يستحق التخفيف
باقامة الملة مقام التسمية فان قلت التسمية شرط الحل الذبيحة وما كان شرطا التسمية صح
لم يسقط بعذر النسيان في لا بغيره كالطهارة في الصلوة قلت ههنا الصا
لم يسقط حيث اقيمت الملة مقامها كما اقيم التيمم هناك مقام الوضوء والشيء
اذا قام بدله لا يكون في تقاس بكل وجه فلا يجوز تخصيصه بالقياس اي بالقياس
على الناسي وعدم جواز القياس ههنا بوجهين احدهما ان هذا عام لم يخص منه
شيء بالدليل القطعي فلا يجوز تخصيصه لذلك ابتداء والثاني لان العامد ليس نظير بالقياس صح
الناسي لان الناسي معذور والعامد لا فلو استحق الناسي التخفيف بسبب
عذره لا يلزم ان يكون العامد مستحقا له لانه غير معذور وخبر الواحد وهو
ما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله عليه السلام حين قالوا يا رسول الله
ان ههنا اقواما حديث عهدهم بشرك يأتونا بلحمان لا ندري أيذكرون
اسم الله عليها ام لا اذكروا انتم اسم الله وكلوا كذا في المصابيح فلا يصح
تخصيصه بالآحاد منها ما روي عن انس بن مالك رضي الله عنه ان النبي عليه السلام
دخل مكة يوم الفتح وعلى راسه المغفر فلما نزعه جاء رجل وقال ان ابن
خطل متعلق باستار الكعبة فقال اقتلوه هذا ايضا في المصابيح والعام
وهو ان يقول لو فتك الحرم اقتص في الحرم وكذلك اذا قتل خارجا ثم التجا اليه
فانا على سابق لا مكنه وقال الشافعي رحمه الله العام يوجب الحكم لا على اليقين
ولما كان كذلك كان هو نظير القياس وخبر الواحد فصح تخصيصه بهما وعلى هذا
دار مسائله منها ما ان مسألتان ذكرناهما في متروك التسمية عامدا وفي الملتجي الى الحرم

مع وقوعه عام فيما لم يخص منها بدليل قطعي وهو خصصها بالقياس وخبر الواحد
ولذلك قال بفرضية تعديل الاركان بخبر الواحد وقال بفرضية الوضوء في الطواف
بالسنة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف صلوة وقال بفرضية تعيين الفاتحة
في الصلوة لتخصيص عموم قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن بخبر الواحد وهو
قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقال بعض الفقهاء الوقف واجب في
كل عام الى آخره وثمرة الخلاف في الاقوال تظهر ايضا فيمن قال لفلان علي دراهم فمن
قال بالوقف في العام قال لا يلزمه بلا نه دراهم بل يجب الاستفسار كما في قوله
لفلان علي شيء وعند من قال بالخصوص يجب ثلثة دراهم وعندنا يجب ثلاثة
دراهم ايضا لا لان موجب العموم هذا بل لان الكل من الدراهم غير مراد ههنا لان
وجوب جميع الدراهم عليه مستحيل في العادة فينصرف الى ما هو المتيقن في صيغة
الجمع وهو الثلاثة فانه متفق الجواب واختلف التخريج لا خلاف في اعداد الجمع بالثلاثة
ولا يعني الخمسة وغيرها مما يؤكد بمثله اي بمثل ما يؤكد به العام من اجمعين يعني
لا يقال رأيت جميعه الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم اي قال للصحابة
نعيم بن مسعود الاشجعي ان ابا سفيان واهل مكة جمعوا العسكر لقتالكم
وقصته ان ابا سفيان نادى عند انصرافه من احد يا محمد موعدنا موسم
بدر لقابل ان شئت فقال صلى الله عليه وسلم ان شاء الله فلما كان القابل خرج ابو سفيان
في اهل مكة حتى نزل مر الظهران وهو موضع فالقى الله تعالى الرعب في قلبه
فبدا له ان يرجع فلقي نعيم بن مسعود الاشجعي وقد قدم معتمرا فقال يا نعيم
اني واعدت محمدا ان نلتقي بموسم بدر وان هذا عام جدب وقد بدا لي
ولكن ان خرج محمد ولم اخرج زاده ذلك جرأة فالحق بالمدينة فثبطهم
ولك عشر من الابل فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون فقال لهم عندي صح
ما هذا بالراي اتوكم في دياركم وقراركم فلم يفلت منكم احد الا شريد
افتريدون ان تخرجوا وقد جمعوا لكم عند الموسم فوالله لا يفلت منكم احد

ثم سمّيه المنبسط همسا بالناسي وهو نعيم وجه إمالته من جنس الناس
كما تقول فلان يركب الخيل ويلبس البرود وماله الا فرس واحد وبرد
فرد او لانه حين قال ذلك لم يخل من ناس من اهل المدينة يضامونه
ويصلون جناح كلامه ويثبّطون مثل تثبيطه كذا في الكشاف واورد
الامام نجم الدين النسفي رحمه الله نعيم بن مسعود بن عامر الاشجعي من جملة
الصحابة المكرمة رضي الله عنهم والله اعلم بحاله وحجة قولنا والشافعي
هذا من حيث النحو لا يصح لانه عطف اسم على الضمير المجرور الا ان يقال
ان قوله والشافعي معطوف على المضاف في قولنا فكان بتقدير ووجه قولنا
ووجه الشافعي ولكن فيه عدول عن اسلوب الكلام لان الالفاظ لا تنقص
عن المعاني لما قال الله تعالى علمه البيان منّ بالتعليم ثم لا قصور في القدرة
والعلم والخلق ولا ضيق ايضا في المراد والعموم من المعاني فلا بد له من
لفظ يبطن المراد فلا يقصر الامر كان من اراد ان يعتق عبيده الى اخره
وكذلك السلطان اذا احتاج الى ان كان الجيش على العموم يقول يا خيل الله اركبي
ولا يقول يا زيد اركب وما عمرو اركب والاحتجاج بالعموم من السلف متوارث
الا يرى ان النبي عليه السلام حين دعا ابيّ بن كعب رضي الله عنه وهو في الصلوة
فلم يجبه بيّن له خطاءه فيما صنع بالاستدلال بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا استجيبوا
لله وللرسول وهذا عام فلو كان موجبه الوقف على ما زعموا لم يكن لاستدلاله عليه
معنى والصحابة في زمن الصديق رضي الله عنهم حين خالفوه ابتداء في
قتال مانعي الزكوة استدلوا عليه بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله وهو عام ثم استدل الصديق عليهم بقوله تعالى فان تابوا
واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم فرجعوا الى قوله وهذا عام
وكذلك الله تعالى الزم عليهم الاتباع لما انزل اليهم بالامر العام بقوله اتبعوا ما انزل
اليكم من ربكم ولا اتباع لفظ خاص في اللغة لمعنى معلوم وفي المعنى عام وخاص

فيجب بهذا الخاص اتباع جميع المنزل كذا ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله
انه ينسخ سائر وجوه العدد نحو العدة بالحيض والاشهر وابعد الاجلين
فصار ناسخا للخاص الذي في سورة البقرة وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن الى ان قال للكل لان الاية خاصا لان المعتدة على نوعين
معتدة بالطلاق ومعتدة بالوفاة وهذه الاية وهي قوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن تتناولهما وهي مخصوصة بعدة الوفاة فكانت خاصة وهذه الاية
عامة من هذا الطريق ولكن لتلك الاية عموم من وجه ولهذه الاية خصوص
من وجه اخر لان تلك الاية عامة تتناول اولات الاحمال وغير اولات الاحمال
وهذه الاية خاصة في حق اولات الاحمال واحتج علي رضي الله عنه في تحريم الجمع
بين الاختين الى قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فوجه الدلالة على التحريم
ان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي فلان يحرم الجمع
بينهما وطيا بملك اليمين وفيه حقيقة الوطي اولى فان قلت بل الاباحة فيه اقوى
من التحريم لان الاباحة ثابتة بالعبارة والحرمة ثابتة بالدلالة فالعبارة مع الدلالة
اذا تعارضتا كان الرجحان للعبارة لا للدلالة لان العبارة اقوى من سائرها كما عرف
قلت نعم كذلك الا ان الدلالة هنا اقوى من هذه العبارة لان العبارة هنا وهي قوله
او ما ملكت ايمانهم عام دخل فيه الخصوص فانه خص منه الامة المجوسية والمشركة
والمزوجة والاخت من الرضاع واخت المنكوحة ثم العام الذي خص منه البعض
هو ادنى من الخاص فكيف من الدلالة ثم قال الشافعي كل عام يحتمل ارادة الخصوص
اي بعض العمومات الا يرى الى قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم لا يحتمل ارادة الخصوص
وارادة الباطن لا يصلح دليلا لان كل خاص لم ينشأ عن الدليل لا اعتبار له
والله اعلم

باب العام اذا لحقه الخصوص

من سواء كان المخصوص معلوما كما في قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر الى
قوله حتى يعطوا الجزية عن يد في حق الذمي وقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره

العام اذا لحقه الخصوص

حتى يسمع كلام الله في حق المستأمن بعد قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم او مجهولا كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم
الربوا وكذلك ما دون ثمن المجن مخصوص من آية السرقة وهو مجهول
ودلالة صحة هذا المذهب اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم فان ابا حنيفة
رحمه الله استدل على فساد البيع بالشرط المفسد بما روي عن النبي عليه السلام
انه نهى عن بيع وشرط مع انه مخصوص فان كل شرط يوافق مقتضى العقد
غير مراد بهذا النص واحتج اصحابنا جميعا في استحقاق الشفعة بالجوار
بقوله عليه السلام الجار احق بصقبه اي بقربه مع انه مخصوص لان الشريك
في نفس المبيع احق من الجار واحتج محمد رحمه الله في عدم جواز بيع العقار
قبل القبض بنهي النبي عليه السلام عن بيع ما لم يقبض مع انه مخصوص ودلالة
انه مخصوص جواز بيع المهر قبل القبض فيما اذا كان المهر عروضا او عقارا
وذلك دون خبر الواحد لان العام الذي خص منه البعض دون خبر الواحد الا ترى
ان القياس الصحيح يترك بخبر الواحد مثل قوله عليه السلام تم على صومك فانما
اطعمك الله وسقاك فان القياس الصحيح هو ان اكل الناسي ان يفسد الصوم
ومع ذلك لا نعمل بموجبه بل نعمل بموجب خبر الواحد وكذلك تركنا القياس
الصحيح في القهقهة في الصلوة في حق الوضوء بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الا
من ضحك منكم قهقهة الحديث وكذلك في الحدث الذي سبق في الصلوة في جواز
البناء تركنا القياس الصحيح وعملنا بخبر الواحد ثم لا نترك القياس بالعام الذي خص منه
البعض بل يعمل بالقياس علم بهذا ان العام الذي خص منه البعض ادنى رتبة من خبر الواحد
لان الخصوص غير الاستثناء لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كما في الاستثناء حيث
يتبين بالاستثناء ان الكلام عبارة عما وراءه ولهذا لا يكون دليل الخصوص الا مقارنا
فاما ما يكون طاريا فهو دليل النسخ لا دليل الخصوص ثم اذا كان المستثنى
مجهولا يصير ما وراءه مجهولا بجهالته كان المستثنى اذا تمكن فيه شك يصير

ما وراءه مشكوكا فيه حتى اذا قال مماليكي احرار الا سالما او بزيغا لم يعتق واحد منهما
وان كان المستثنى احدهما لانه مشكوك فيه فيثبت حكم الشك فيهما واذا صار ما بقي مجهولا
لم يصلح حجة بنفسه بل يجب التوقف فيه كما في قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير
لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه فيصح تعليله لانه مستقل بصيغته حجة من حجج الله تعالى
كالنص فكان الاصل في حجج الله تعالى الموافقة لا التناقض اذ التناقض الحقيقي من
امارات الجهل والله تعالى عليم لا يجهل وحكيم لا يسفه فكان التناقض الحقيقي منه
محالا وانما قال لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه احترازا عن الاستثناء فان
الاستثناء غير معلول بالاتفاق فيتخايلان لان دليل الخصوص لا يحتمل التعليل لمشابهته
الاستثناء في الحكم وذكر ذلك بعد الذكر الخيال ان دليل الخصوص اذا كان الوجه
مجهولا فعلى ما قلنا ثانيا في وجه الكرخي لا يبقى العام حجة اصلا لان دليل
الخصوص بمنزلة الاستثناء على ما قلنا الى يقول لنا لانه يبين انه لم يدخل تحت
الجملة كالاستثناء فلا يؤثر في الباقي لان دليل الخصوص لا يتعرض لما وراءه
فيبقى العام فيما وراءه حجة موجبة قطعا ولا معنى لما قال الكرخي انه محتمل
للتعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لم يحتمل التعليل فان المستثنى معدوم
على معنى انه لم يكن مرادا من الكلام اصلا والعدم لا يعلل لان التعليل شيء
والعدم ليس بشيء فلا يقوم التعليل الا بشيء وعلى هذين القولين يسقط
الاحتجاج باية السرقة لانه لحقها خصوص مجهول وهو ثمن المجن على
ما روي كانت الايدي لا تقطع ~~لا تقطع~~ على عهد رسول الله عليه السلام فيما دون
ثمن المجن يسقط بنفسه اي يسقط دليل الخصوص بنفسه بخلاف الاستثناء
لانه وصف قائم بالاول من حيث انه لا يعقل انفكاك الاستثناء من صدر الكلام
كما لا يعقل انفكاك الوصف من الموصوف ومتى كان الاستثناء وصفا قائما بالاول
صار بمنزلة البعض للكل وقيام الجهالة في البعض يوجب الجهالة في الكل فلذلك من
كان الجهالة في المستثنى اوجب الجهالة في المستثنى منه بخلاف دليل الخصوص فانه
نص قائم بنفسه غير متصل بالعام اتصال الاستثناء بصدر الكلام ولهذا

يجوز الحكاية عن العام صيغةً وافادةً فلم توجب جهالته جهالةَ ما لم يتصل
هو به لان قيام الصيغة بذاته لا توجب اتصاف ذات اخرى بتلك
الصيغة التي لم تقم هي به ودليل ما قلنا ان دليل الخصوص يشبه الاستثنا
بحكمه وهو ان كل واحد منهما تصرف في النظم ببيان ان بعض الجملة غير
مراد بالنظم ويشبه الناسخ بصيغته من حيث ان كل واحد منهما
قايم بنفسه مفيد للحكم فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه اعني الناسخ
والاستثنا بل وجب اعتباره في كل باب اي في كل نوع اذا كان معلوما
او مجهولا كما هو الاصل في المتردد بين الشبهين بان ياخذ حظا معتبرا من كل
منهما كالفم لما كان ظاهرا من وجه باطنا من وجه اخذ من كل واحد
منهما حظا فكذلك ههنا فقلنا اذا كان دليل الخصوص مجهولا اوجب جهالة في الاول
اعتبارا بشبهه بالاستثنا فان المستثنى اذا كان مجهولا يصير المستثنى منه مجهولا
فيسقط حكم العموم لجهالته وسقط في نفسه بصيغته اذا اعتبر بالناسخ اي
وسقط دليل الخصوص اذا كان مجهولا اعتبارا لشبهه بالناسخ فان الناسخ
اذا لم يكن معلوما لا يثبت النسخ فبقي النص الاول موجبا للحكم قطعا كما كان
فكذلك دليل الخصوص اذا كان مجهولا بقي العام موجبا للحكم قطعا كما كان فصار
الدليل مشتبها فلم يبطل بالشك حتى يكون العام بعد جهالة دليل الخصوص حجة
عملا بشبه الناسخ المجهول وغير قطعي عملا بشبه المستثنى المجهول
فان المستثنى اذا كان مجهولا اوجب جهالة في المستثنى منه ولا يبقى المستثنى منه
معمولا اصلا واحد الشبهين لم يوثر في العموم والاخر اسقط حكم العموم
ومشابهتهما اورثت الشك فلم يبطل دليل العموم بالشك والكناية في قوله فلم
يبطله جاز ان ينصرف الى دليل الخصوص وجاز ان ينصرف الى دليل العموم
وهو الاوجه وكذلك قوله والدليل اي دليل الخصوص او دليل العموم لانه ان
دليل الخصوص لما كان ساقطا لاعتباره بالناسخ ومعتبرا لاعتباره بالاستثنا

صار هو مشتبها فلم يبطل بالشك فقلنا بسقوطه من وجه دون وجه
فلذلك بقي العام موجبا للعمل دون العلم وكذلك العام سقط من وجه لاعتبار
شبه دليل الخصوص بالناسخ فصار دليل العموم مشتبها فلم يبطل بالشك
ولكن انصرافهما الى العام اولى لان الكلام وقع فيه لان قولنا فلم يبطل بالشك
انما وقع بمقابلة قول الكرخي انه لا يبقى حجة اصلا اي ان العام الذي لحقه الخصوص
لا يبقى حجة اصلا وكذلك قول غيره فكذلك قولنا فصار الدليل مشتبها فلم يبطل
بالشك انما يكون في العام الذي لحقه الخصوص لا في دليل الخصوص وكذلك اذا كان
المخصوص معلوما لانه يحتمل ان يكون معلولا وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصا
من الجملة بعض يصير مجهولا لان الثابت بالنص الخاص مخصوصا ايضا بالتعليل ولا
يدرى اي القدر صار مخصوصا فاشبه دليل الخصوص اذا كان مجهولا فان قيل
هنا السوال المعروف الجاري على السنة العلما واندية الفقها هو ان في دليل التخصيص
لما شابه الناسخ والاستثناء وجب ان لا يقبل التعليل كما انهما لا يقبلانه والجواب
على وجه الاختصار هو ان الناسخ والاستثناء انما لا يقبلان التعليل لمعنى اختص
بهما هو ان الناسخ ورد على معارضة النص المنسوخ ومخالفته والتعليل
مع النص فلو قلنا بجواز تعليل الناسخ لعلنا يكون جواز التعليل معارضا
للنص وهو لا يصح وفي الاستثنا كون المستثنى معدوما في التقدير والتعليل
شي موجود فلا يقوم الا بشي موجود وليس في دليل التخصيص هذان المانعان
بل فيه جهة الاستبداد والبيان وهما لا يمنعان التعليل فيعلل وهو ان
كان الناسخ والمستثنى لا يعللان كانه لم يدخل لا على سبيل المعارضة
للنص اي للنص العام وبهذا الذي ذكرنا احترز عن الناسخ فانه على سبيل المعارضة
للمنسوخ واما دليل الخصوص فلم يعارض النص العام فلم يمتنع عن التعليل
لان العلة مع النص والنص المخصص لبيان ان المخصوص لم يدخل في العام فكذلك
العلة لبيان لذلك فوجب الحمد بالتعليل الخلو عن معارضة النص مضيق قدر ما يتناوله

النص العام مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص لكن أن احتمال التعليل
باعتبار صيغة النص فأما الاعتبار بالحكم فلا يوجب هذا الاحتمال لأنه من
حيث الحكم يشبه الاستثناء لأن المستثني تكلم بالباقي بعد الثنيا فلم يكن
صدر الكلام موجبا فيما تناوله المستثنى والتعليل إنما يجري لإثبات الحكم والمستثنى
معدوم بالعدم الأصلي والعدم لا يعلل لأن يكون المذكور معلولا لا يستغني عن سابقة
العلة لثبت الحكم به وهذا لا يتصور في العدم لأن العدم أصل فاعتبار دليل الخصوص
بالاستثناء لم يوجب شبهة في صدر الكلام لأنه لما لم يتعلق دليل الخصوص باعتبار
شبهه بالاستثناء من حيث الحكم بقي صدر الكلام موجبا قطعا كما كان واعتباره
بالصيغة يوجب جهالة في الأصل فوفقنا للشبهين حظهما فقلنا يبقى موجبا
للعمل لشبهه بالاستثناء ولم يبق موجبا قطعا لشبهه بالناسخ وهو معنى ما قال
في الكتاب فدخلت الشبهة وقد عرف موجبا فلا يبطل بالاحتمال وهذا بخلاف
الناسخ إذا ورد معلوما في بعض ما تناوله النص فإن الحكم فيما بقي لا يتغير
لاحتمال التعليل وقوله لاحتمال التعليل ليس بدليل لقوله لا يتغير لأنه لا يناسب
المدعى لأن احتمال التعليل يوجب التغير فلا يصلح أن يكون دليلا لعدم التغير بل
المراد أن احتمال التعليل في النسخ لا يوجب التغير فيما بقي لأن العلة لو صحت صار الكلام
معارضة للنص العام وشرط صحة التعليل أن لا يكون معارضا للنص فلم يصح التعليل
للناسخ لهذا المعنى فالحق بما لا يحتمل التعليل أصلا فلم يتغير ما بقي عما كان عليه وهو
كونه موجبا قطعا فبقي موجبا قطعا كما كان ولا كذلك دليل الخصوص فإنه لبيان أن
المخصوص لم يدخل تحت الجملة فلا تصير العلة معارضة للنص على ما ذكرنا فلا بد
من اعتبار التعليل فيه فيوجب شبهة فيما بقي فلم يبق النص العام قطعيا لذلك لأن
الناسخ إنما يعمل على طريق المعارضة لأن الناسخ إنما يرد بعد ثبوت النص المنسوخ
فكان النص الناسخ معارضا وأما دليل التخصيص فإنما يرد مقارنا للنص العام
عند عامة العلماء فلا يقع إلا مبينا بأن قدر المخصوص غير داخل تحت العام

من الأصل كما في الاستثناء أن قدر المستثنى غير داخل تحت المستثنى منه من
الأصل لوروده مقارنا وهو بمعزل من المعارضة وقولنا عند عامة العلماء احتراز
عن الإمام أبي منصور رحمه الله فإنه لا يشترط المقارنة لورود دليل التخصيص
كما ذكر في تصنيف من دلائله في بيان الوعد والوعيد فصار الدليل مشكوكا أي العام الذي
خص منه البعض صار مشكوكا أن البيع إذا أضيف إلى حر وعبد بثمن واحد إلى قوله
فهو باطل هذا باطل بالاتفاق وأما إذا سمى لكل واحد منهما ثمنا بأن قال اشتريتهما
بألف كل واحد منهما بخمسمائة فكذلك الجواب عند أبي حنيفة رضي الله عنه وعندهما
العقد جائز في العبد بما سمى بمقابلته لأن أحدهما منفصل عن الآخر في البيع ابتداء
وبقاء لوجود المفسد في أحدهما لا يؤثر في العقد على الآخر لأن تأثيره في العقد
على الآخر إما باعتبار التبعية وأحدهما ليس بتبع للآخر أو باعتبار أنهما كشيء
واحد وليس كذلك وكل واحد منهما منفصل عن الآخر في العقد ألا ترى أنه لو هلك
أحدهما قبل القبض بقي العقد في الآخر وذلك فيما إذا كان كل واحد منهما عبدا ويؤذن
ذلك في هذا انفصال أحدهما عن الآخر وأبو حنيفة رحمه الله يقول البائع لما جمع
بينهما في الإيجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبول العقد في الآخر
بدليل أن المشتري لا يملك قبول العقد في أحدهما دون الآخر واشتراط قبول العقد في
الحر في بيع العبد شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسد فصارت هذه الجملة
نظير الاستثناء لأنه يجعل الكلام في الاستثناء عبارة عما وراء المستثنى حكما
فكذلك ههنا جعلت إضافة البيع إليهما عبارة عن إضافته إلى العبد ابتداء لأن الحر
ومن في معناه غير داخل في العقد أصلا لأن دخول الشيء في العقد بصفة المالية
والتقوم وذلك لا يوجد في الحر ومن في معناه فلو جاز العقد في العبد إنما يجوز
بالحصة والبيع بالحصة لا ينعقد ابتداء على الصحة لمعنى الجهالة كما لو قال اشتريت
منك هذا العبد بحصته من الألف إذا قسم على قيمته وقيمة هذا العبد الآخر فإنه
لا يجوز لجهالة الثمن كذا ههنا كذا في المبسوط وإذا باع عبدين فمات أحدهما قبل التسليم

الى آخره يبقى العقد صحيحا في الآخر لأن العقد تناولهما باعتبار قيام صفة المالية
والتقوم فيهما وهو المعتبر في المحل لتناول العقد إياه ثم خرج أحدهما من الصيانة حتى
يستحق إما للعتق في نفسه أو للغير فيه أو لتعذر التسليم بهلاكه فيبقى العقد في
الآخر صحيحا بحصته والبيع بالحصة ابتداء لا يفسد البيع وكذلك إذا كان أحدهما
أم الولد وهذا الذي ذكر مذهبنا وقال زفر رحمه الله لا يجوز كما إذا كان أحدهما
حرا كذا في المبسوط وقوله بمنزلة البيع والدليل على الدخول ما ذكره الإمام شمس
الأئمة رحمه الله في المبسوط بقوله لأن دخول الآخر في العقد باعتبار الرق والتقوم
وذلك موجود في المدبر والمكاتب ثم استحق أحدهما نفسه فكان بمنزلة ما لو استحقه
غيره بأن باع عبدين فاستحق أحدهما وهناك البيع جائز في الآخر سواء سمى لكل
واحد منهما ثمنا أو لم يسم يوضحه أن البيع في المدبر ليس بفاسد على الإطلاق
بدليل جواز بيع المدبر من نفسه فإنه إذا باع نفس المدبر من نفسه يجوز و
بدليل أن القاضي إذا قضى بجواز بيع المدبر ينفذ قضاؤه وكذلك المكاتب
فإن بيعه من نفسه جائز ولو باعه من غيره برضاه جاز في أصح الروايتين
وكذلك بيع أم الولد من نفسها جائز ولو قضى القاضي بجواز بيع أم الولد ينفذ
قضاؤه عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله فصار هذا من قسم دليل النسخ
حيث رفع الحكم الثابت بعد ما تناوله النص الذي هو ناسخ بعد الثبوت وبقي
ما وراء ذلك من حكم العام على ما كان قبل ورود الناسخ في رجل باع عبدين بألف
درهم على أنه بالخيار في أحدهما والمسائل على أربعة أوجه أحدها أن لا يعين
الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن والثاني أن يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن
والثالث أن لا يعين الذي فيه الخيار ويفصل الثمن والرابع أن يعين
الذي فيه الخيار ويفصل الثمن والكل فاسد إلا الوجه الأخير فصار في السبب
نظير دليل النسخ وفي الحكم نظير الاستثناء وهذا لأن شرط الخيار لا يدخل
في أصل السبب وإنما يدخل على الحكم فيجب اعتباره في كل جانب بنظيره حتى أن
باعتبار

باعتبار السبب إذا أسقط الخيار استحق المشتري المبيع بزوائده المتصلة ١٢١
والمنفصلة وباعتبار الحكم إذا أعتق المشتري والخيار مشروط للبائع ثم سقط
الخيار لم ينفذ العتق كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله في أصول الفقه وهذا لأن
خيار الشرط يشبه الناسخ ويشبه الاستثناء أما شبهه بالناسخ على معنى أن
الخيار لا يمنع دخولهما تحت الإيجاب ويشبه الاستثناء على معنى أن الخيار
يمنع انعقاد العقد في حق الحكم فلشبهه بالناسخ إذا عين وبين يكون
خلاف الحر والميتة فإنه لا يدخل تحت الإيجاب عين أو لم يعين ولشبهه بالاستثناء
إذا لم يعين ولم يبين لا يجوز وقوله بمنزلة الحر والعبد متصل بقوله وفي الحكم
نظير الاستثناء أي أن شرط الخيار في البيع يمنع السبب في حق الحكم ويصير كأن
البيع لم يوجد في حق الحكم بمنزلة المستثنى فإنه غير داخل في الإيجاب كما إذا جمع
بين حر وعبد في البيع ولم يفصل الثمن لم يدخل العبد أيضا في الإيجاب كأن المستثنى
لم يدخل في الإيجاب خلاف الحر والعبد وما شاكل ذلك في قول أبي حنيفة رحمه الله
إذا جمع بين الحر والعبد في البيع وفصل الثمن لم ينعقد العقد في العبد صحيحا
عند أبي حنيفة خلافا لهما لأن اشتراط قبول العقد في الحر شرط فاسد وقد جعله شرطا
في قبول العقد في الغير حين جمع بينهما في الإيجاب في البيع فيبطل بالشروط الفاسدة
فأما اشتراط قبول العقد في الذي فيه الخيار لا يكون شرطا فاسدا لأن البيع بشرط
الخيار ينعقد صحيحا من حيث السبب فكان العقد في الآخر لازما كما إذا جمع بين
قن ومدبر في البيع كان العقد في القن لازما فكان في هذا المجموع الذي ذكر نظير الاستثناء
والنسخ ودليل الخصوص فنظير الاستثناء ما إذا جمع بين حر وعبد في البيع وأمثاله
ونظير النسخ ما إذا جمع بين عبد ومدبر في البيع وأنواعه ونظير دليل الخصوص
مسألة من باع عبدا بشرط الخيار والله أعلم باب

ألفاظ العموم لما ذكر بيان أحكام العموم وما يختلف من أحكامه قبل الخصوص وبعده
احتاج إلى ذكر الألفاظ التي يحصل بها العموم تقدم الأحكام بسبب أن الأحكام هي المقصودة

(هامش: ويصير كأن البيع لم يوجد في حق الحكم صح)

(هامش: ألفاظ العموم)

وكونها مقصودة جهة في السمع ثم هو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء لا يتغير الا
واللام بان قيل رجال ونساء اما صيغته موضوعة للجمع لان واضع اللغة وضع هذه
الصيغة للجماعة وقال رجل ورجلان ورجال وامراة وامراتان ونساء وهو عام
بمعناه ايضا لانه شامل لكل ما تناوله عند الاطلاق وادنى ما ينطلق عليه هذا اللفظ
ثلاثة لان ادنى الجمع الصحيح ثلاثة نص عليه محمد رحمه الله في السير الكبير في لا نفلك وعنها
ومن قال لفلان علي دراهم يلزمه ثلاثة والمراة اذا اختلعت من زوجها بما في يدها
من دراهم فاذا ليس في يدها شيء يلزمها ثلاثة دراهم والكلمة عامة لكل قسم تناوله
اي كلمة العموم تعم ما تناوله صيغة العموم مثل كلمة العبد عام في العبيد والنساء
في الاناث ليستقيم تعريفه لان كل جنس معهود فكان فيه عهد بالوصفين الى وصف
الجنس ووصف الجمع بيان ذلك ان معنى الجمع مراعى في الجنس من وجه ولا يراعى
معنى الجنس في الجمع اصلا وذلك لان الجنس اذا اريد به الكل كان معنى الجمع فيه موجودا
وهو الثلاث فصاعدا فعلى هذا التقدير كان معنى الجمع في الجنس مراعى من كل وجه
واما اذا اريد به الجمع فليس فيه معنى الجنس اصلا لان الجنس ما يتناول الواحد ويحتمل
الكل وهذا المعنى غير موجود في الجمع فانه لا يكون الواحد منه مرادا اصلا فلا يكون
معنى الجنس على هذا التقدير موجودا اصلا فلم يوجد ايضا اذا اطلق الجمع على الثلاث
ثم غير معلم بهذا ان معنى الجنسية في الجمع ثابت على التقدير اي على تقدير ارادة الثلاث فصاعدا
من الجمع وعلى تقدير الثلاثية لا غير واما معنى الجمع فمراد من كل وجه من الجنس اذا اريد به ارادة
الجنس الكلي فلا يصح الفرق بينهما فكان الحمل على الجنس اولى عند التعارض مقتضيهما
واما في قول المراة لزوجها خالعني على ما في يدي من الدراهم وليس في يدها شيء حيث
يلزمها ثلاثة دراهم فلان الجمع المحلى بالالف واللام التي هي للجنس كان يجب ان يراد الجمعية
على تقدير ارادة الكل به وذلك غير ممكن لاستحالة كون الدراهم اجمع في يدها واذا انعدم
المعنى الموجب لاعتبار الجنسية اعتبرنا جانب الصيغة وهو الجمع وقد ذكرنا ما هو
ان يرد هذا في هذه المسئلة في النهاية فان ادخل عليه اللام وحمله كان كل الجنس ولذلك

حتى اذا رمى الله عنها وحنث لم يكن غيرها كان اسم الجنس حقيقة لكل واحد منها فبكثرة
الجنس لا تتغير تلك الحقيقة وكما كان اسم الجمع واقعا على الثلاثة فصاعدا كان وافعاهم
اسم الجنس على الواحد فصاعدا بمعنى الاطلاق ينصرف اليه الا ان يكون المراد الجمع
فحينئذ لا يحنث قط ويدين في القضاء لانه نوى حقيقة كلامه بخلاف ما اذا نوى
التخصيص في صيغة العام فانه لا يدين في القضاء فتبين لك ههنا ما ذكرنا من ورود الشبهة
على هذا الاصل مسالة الكوز فتدبر هذا في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار
مثل الرهط والقوم ذكر في الصحاح والرهط ما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم
امراة قال تعالى وكان في المدينة تسعة رهط والقوم الرجال دون النساء لانه لا واحد
له من لفظه وجمعه اقوام وجمع الجمع اقاوم ولما كان فردا بصيغته جمعا بمعناه القوم
كان اسم الثلاثة فصاعدا اي لما كان كل واحد من رهط وقوم فردا بصيغته كان
مثل لما كان اللفظ مفردا والمعنى جمعا كان كالطائفة حيث اجتمعت علامتا فيهما
فرد وجماعة فان الطائفة في اصله اسم فاعل على صيغة الفرد وفيها علامة الجماعة
وهي التاء فلذلك صارت متناولة للواحد فصاعدا فيجب ان يكون الرهط كذلك بان
يكون متناولا للواحد فصاعدا قلنا والفرق بينهما ظاهر لان الرهط من حيث والقوم
الصيغة كقلب وكلب على صيغة الاسماء المفردة ومع ذلك هما موضوعان لمعنى الجمع ولم
يوضعا فيما دون الثلاثة كالركب في الصحب وفي الابل والغنم استعمالهما فيما دون
الثلاثة بوضع الواضع واما الطائفة فهي نعت فرد بحسب الاشتقاق تقال امراة طائفة
الا انها لما استعملت للجماعة اولت تانيثها بتاويل الجماعة فلذلك كانت فيها حقيقة
الفردية والاستعمال للجماعة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اي فهلا نفر
من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة يكفونهم النفير لانه نعت فرد صار حسابا بعلامة
الجماعة فان التاء فيها لعلامة الجماعة كالمعتزلة والكرامية لان الطائفة في اصلها
نعت المراة الواحدة من طاف يطوف لكن هي غير مرادة بالاجماع فتعين الاخر وهو ان يكون
التاء بسبب نعت الجماعة فكانت للجنس بهذا الطريق لانه اجتمع فيها دليلان ولا اصل في الادلة

على الجنس صح

الجمع عند التعارض فجعلناها لئلا يكون عملا بهما الا ان الجنس يتناول الفرد مع احتمال الكل
والمراد من الجنس نفس الماهية وهي واحدة في الذهن وانما تتكثر في الخارج بكثرة
افراده ولكل فرد من افراده صلاحية ان يكون كل الجنس وهو المعنى من قولهم
الجنس يقع على الواحد على انه كل الجنس ومن ذلك لي ومن الذي هو عام بمعناه دون بمعناه
صيغته كلمة من فانها كلمة مبهمة عبارة عن ذات من يعقل وهي تحتمل العموم والخصوص
والنظير الواضح لها فيه قوله تعالى بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره
عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون في بعض نظائرها ذكر بلفظ الفرد وفي بعضها
بلفظ الجمع فنشأ واحيقا عنقوا الا ان كلمة من تقتضي العموم وانما اضاف المشيئة
الى من دخل تحت كلمة من فتعمم بعمومه فصار للامر متناولا بعضا عاما فاذا قصر
اى الامور بالاعتاق عن الكل بواحد كان عاملا بهما فان قيل ان قوله عبيدي جمع
يتناول الثلاث لما عرف وتبقى بعض الثلاث عبدا عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما ان يعتق ان يعتق صح
الثلاث لما ان الجمع ينصرف الى الثلاث لما مر في قوله ان اشتريت عبيدا فعليه كذا
ان ذلك يقع على الثلاث قلنا الجمع انما يتناول الثلاث فيما ذكرنا من الصورة وامثالها
لانه متيقن وما وراءه غير متناه وغير معلوم ولم يدل الدليل على ما وراءه واما
ههنا فدل الدليل على ما وراء الثلاث وهو اضافة العبد الى نفسه فكان مجموع العبيد
معلوم العدد بسبب اضافته الى نفسه فلما علم مجموع العبيد صرف كلامه اليه لا الى
الثلاث لان ذلك كان للضرورة وليست ههنا ضرورة في الصرف الى الثلاث فان قلت
ما جواب ابي حنيفة رحمه الله عن الاشكال المورد فيما على وفاق صورة المسألة
ومما شهد بالصحة قولهما وهو قوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقوله ترجي من
تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء اضافة المشيئة الى المخاطب في هاتين الآيتين لم
تغير العموم الثابت بكلمة من قلت قال هو رحمه الله وانما رجحنا معنى العموم
فيهما بالقرينة المذكورة فيهما وهي قوله فاستغفر لهم الله وقال ذلك ادنى ان تقر اعينهن
وكذا كلمة من شاء من عبيدي عتقه فهو حر يعني لا يلزم على المسألة المتقدمة وهي قوله قوله صح

من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه وان كان المولى جمع بين من ومن في الصورتين
ومع ذلك عملا في المسألة المتقدمة بكلمتي العموم والخصوص وفي هذه المسألة لم يعمل
بكلمة الخصوص فاجاب عنه بقوله الا انه لما الا ان ذلك البعض موصوف بصفة
عامة وهي المشيئة فسقط بها اي بسبب الصفة العامة الخصوص اي
التبعيض فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يعم الكل في قوله من شئت عتقه
ايضا لان تحليته العتق عام فان العبيد هناك كانوا موصوفين بكونهم شائين
العتق وههنا ايضا كانوا موصوفين بكونهم مشيئين للعتق قلنا نعم كذلك
الا ان الاعتبار في الصفة جهة الفاعل لا جهة المفعول في المشيئة في قوله اعتق
من عبيدي من شئت عتقه خاصة باعتبار الثاني وهو المخاطب وان كانت عامة باعتبار
المفعول كما ان الاعتبار للفاعل وحاصله ان كلمة من للبيان عندهما وللتبعيض
عند ابي حنيفة رضي الله عنه وهذا الاصل لم يفرق في الصورتين اعني صورة قوله
من شاء من عبيدي عتقه وصورة قوله من شئت من عبيدي عتقه الا ان المخالفة
بينهما من حيث الحكم انما جاءت من شيء آخر وهو ان البعض في قوله من شاء من
عبيدي وصف بصفة عامة وهي المشيئة فعمت وهذا لا يدل على ان كلمة من فيه
للبيان الا ترى ان من قال لآخر اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوا جميعا
عتقوا ولو قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربتهم لم يعتق الا واحد منهم
لما ان في الاول ان النكرة وهي اي وصفت بصفة عامة فعمت وهذا لا
يدل على ان النكرة عامة في جميع الصور واما في الثاني فقد وصف المخاطب
بالضرب فبقيت النكرة وهي اي منفردة عن الوصف العام فلم تتعمم فكذا ذكر
ههنا اضاف المشيئة في قوله شئت الى المخاطب فبقي للاول بعضا عاما
منفردا عن دليل يوجب العموم ولا كذلك من شاء من عبيدي عتقه على ما ذكرنا
وهذه الكلمة اي كلمة من تحتمل الخصوص لما يحتمل ان يراد بها الفرد المحض
لانها وضعت مبهمة اي وضعت كلمة صالحة لاداء العموم والخصوص فانها

تذكر ويراد بها العموم وتذكر ويراد بها الخصوص فلم تقدرنه بهذه الكلمة اى فلما
قدرنا الاولى بكلمة من حملت كلمة من على الخصوص لان كلمة من تحتمل العموم والخصوص
وكلمة الاولى محكمة في الخصوص لان الاول اسم لفرد سابق لا ثاني له غيره
فلما قرنت بها حمل المحتمل على المحكم وكان هذا نظير لمن قال لفلان على الف
درهم وديعة تكون وديعة كما ان كلمة على ايجاب وهي على تحتمل ايجاب الحفظ
تكون المال وديعة عنده وتحتمل ايجاب المال في ذمته بسبب الدين وقوله
وديعة محكم في الايداع فحمل المحتمل على المحكم فكذلك هاهنا ولما تم معنى الخصوص
فيها لم يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة فنظير كلمة من في هذه
الوجوه كلها ما على ما يجيء بعد هذا وقسم اخر اى وقسم اخر من الفاظ العموم
التي هي عامة بمعناها دون صيغتها وهو معنى اى بمعنى الانفراد على وجه
ان يعتبر كل مسمى منفردا ليس معه غيره انما تثبت في حق المضاف اليه الذي اضيف اليه
كل وهو نفس في قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت وامراة في قول الرجل كل امراة
يتزوجها لان كلا من النفس والمراة ذكرنا نكرة في موضع الاثبات فكان الافراد
هو المراد لذلك ومعنى الاحاطة انما جاء من لفظ كل فلذلك كان معناه ان يحيط
كل ما يتناوله على سبيل الانفراد وقوله كانها صلة اى كان كلمة كل صلة
للذي اضيف هي اليه وهو نفس وامراة فيما ذكرنا من النظير وانما شبهها
بالصلة لان الصلة لا تستعمل بدون الموصول كذلك كلمة كل لا تستعمل بدون
ما اضيف هي اليه اما لفظا او تقديرا انما ذكر هذا لبيان ان المقصود هو المضاف
اليه فيه والمضاف اليه فيما ذكر من النظير نكرة ذكرت في موضع الاثبات فكانت
خاصة فلذلك اعتبر كل مسمى منفردا كان ليس معه غيره وهي تحتمل الخصوص
ايضا مثل كلمة من على ما ذكر بعد هذا بقوله ولو دخل العشرة فرادى في مثله
كان النفل للاول لانه هو الاول من كل وجه واذا دخلت على النكرة
اوجبت العموم اى عموم الافراد وانما قيد بقوله واذا دخلت على النكرة

احترازا عما لو دخلت على المعرفة فانها توجب عموم الاجزاء حينئذ كما في
لفظ المنظومة مستودع كل المراد ولم يقل كل مراد لما انه لم يرد به كل
فرد من افراد المراد لان المرادات جمة وهو ليس بجامع للجميع بل اراد
انه جامع لكل جزء من اجزاء المراد من نوع المسائل الخلافية وعن هذا قالوا
كل رمان ماكول صادق وكل الرمان ماكول ليس بصادق لان قشوره غير
ماكول فاذا وصلت اوجبت عموم الافعال ولكن تقتضي عموم الافعال عموم الاسما
لا على القلب فوجه الفرق هو ان الفعل لا يتصور بدون الاسم حتى ان التزوج لا
يتصور بدون المراة فلذلك جاء من ضرورة عموم الافعال عموم الاسما فلذلك
حنث عند كل تزوج في قوله كلما تزوجت امراة سواء كان تكرار التزوج على
المراة الاولى او على غيرها بخلاف ما لو قال كل امراة اتزوجها لان من عموم النسا
لا يلزم عموم التزوج الا انها عند العموم تخالفها في ايجاب الافراد اى ان كلمة كل
تخالف كلمة من في اقتضاء العموم وكلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الانفراد على
وجه ان يكون مع كل واحد ما دخل هي عليه كان ليس معه غيره ولا كذلك الافراد
كلمة من بل ذلك يوجب الاجتماع ولم يوجب الانفراد ويظهر ذلك في مسئلة السير
الكبير التي ذكرها محمد رحمه الله على ما ذكر في الكتاب وهو قوله من دخل منكم هذا
الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل جماعة بطل النفل ولو قال كل من دخل منكم هذا الحصن
اولا فله كذا فدخل عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل كاملا على حياله وذكر الامام
قاضي خان رحمه الله في الجامع الكبير فقال اذا قال الرجل كل امراة لي تدخل الدار فهي طالق
وله اربع نسوة فدخلت واحدة طلقت لان كلمة كل تتناول كل واحدة على
سبيل الانفراد بخلاف ما لو قال اذا دخلتن الدار فانتن طوالق لا يقع الطلاق
ما لم تدخل الكل لان لفظ الجمع لا يتناول الفرد في حق من تخلف من الباقين وهم الاربع
لم يدخلوا ولو دخل العشرة فرادى يعني لو دخل العشرة على التعاقب كان النفل للاول خاصة
في الفصلين لاحتمال الخصوص في كلمة كل فصارت بهذا المعنى اى بصفة معنى الاجتماع

مخالفة للقسم الأول وأين هو مما كلمة كل وكلمة من وذلك لأن كلمة كل للإحاطة على سبيل
الإفراد على التفصيل الذي ذكرنا وكلمة من توجب العموم من غير أن تتعرض لصفة
الاجتماع ولا لصفة الانفراد بمعنى أي وجه وجد وجب اعتباره وهو معنى ما ذكر
في كلمة من وجب اعتبار جماعتهم لأنها وجدت كذلك لا أن كلمة من توجبه وكلمة
الجميع تخالفهما في هذا لأنها متعرضة لصفة الاجتماع فصار كلمة من عامة مطلقة
وكلمة الجميع عامة مقيدة بصفة الاجتماع وكذلك كلمة كل عامة مقيدة لكن بصفة
الانفراد على مضادة قيد الجميع إن لهم نفلا واحدا بينهم جميعا لأن لفظ الجميع للإحاطة
على وجه الاجتماع وهم سابقون في الدخول على سائر الناس لأن الجميع يحتمل أن
يستعار لمعنى الكل لأن كل واحد منهما عام فيستعار هذا لذلك لمعنى يجمعهما
وهو العموم عند تعذر موجب حقيقته فإذا دخلوا أفرادا لم يوجد موجب الجميع
وهو الاجتماع وقد دل الدليل على الاستعارة لأن الحال حال التشجيع وهو في واحد
أقوى لأن المراد الترغيب في دخول الحصن ومعنى الشجاعة والجراءة في واحد فوق
عدد الإرادة فإن قيل لم لا يجوز أن يستعار من لمعنى الكل فإذا قال من دخل منكم
هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فدخل عشرة حتى يستحق كل واحد منهم نفلا كاملا
كما في كلمة كل كما استعير كلمة الجميع لمعنى الكل حتى دخلوا أفرادا كان النفل للأول
في مسألة الجميع استعارة لها لمعنى كل قلنا لا يصح ذلك لما ذكرنا أن كلمة من
تحتمل الخصوص وقد قرن بها الأول وهو محكم في الفرد السابق فصار المراد به فردا
سابقا على الحقيقة كما لو قال إن دخل فلان الحصن أولا فله من النفل كذا
فدخل معه غيره لم يستحق النفل لاشتراك صفة الأولية فكذلك هاهنا الشرط دخول
رجل واحد سابق لم يشاركه غيره في الدخول حقيقة فلم يجز استعارته لذلك بخلاف
الجميع والكل لأنه يجوز أن يذكر العام ويراد به الخاص وأما استعارة الجميع لمعنى الكل
حين دخلوا أفرادا كان النفل للأول كما في مسألة كل فتحقق ما ذكرنا بأن الأول محكم في حتى
الفرد السابق وقد قرن بالجميع فكان ترجيح جانب المحكم أولى وكذلك الكلمة الذي

في مسائل الأصحاب فإنها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى
العموم حتى إذا قال المولى لأمته إن كان الذي في بطنك غلاما كان بمنزلة قوله
إن كان ما في بطنك غلاما وهذه في احتمال الخصوص أي كلمة ما كما قلنا في الفصل
الأول أي في قوله من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه ويجوز أن يستعار
كلمة ما لمعنى كلمة من كقوله تعالى والسماء وما بناها كما تستعار كلمة من لمعنى كلمة
ما في قوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق وهو الأصنام وإنما أوثرت كلمة ما
على كلمة من في قوله وما بناها لإرادة معنى الوصفية كأنه قيل والسماء والقادر
العظيم الذي بناها وفي كلامهم سبحان ما سخركن لنا وأما استعارة كلمة من
لمعنى كلمة ما في قوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق مع إرادة الأصنام من قوله كمن
لا يخلق فلأنه ذكر فعل الخلق وهو صفة من يعلم فإن الكفار لما سموها آلهة
وعبدوها أجروها مجرى أولي العلم ذكرها الله تعالى على حسب اعتقادهم
بكلمة من أو ذكرت كلمة من في قوله كمن لا يخلق لمشاكلة قوله أفمن يخلق
كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه الآية إلى هذا أشار في التيسير والكشاف وهذه
كلمات موضوعة غير معلولة أي لم يقل إنها موضوعة لهذه المعاني بسبب هذه العلة
بخلاف المسلمين والكافرين وسائر الكلمات المشتقة من ألفاظ العموم فإنها موضوعة على معانيها
باعتبار عللها وهي قيام الإسلام والكفر وقوله هذه إشارة إلى الكلمات المذكورة من قوله
وأما العام بمعناه دون صيغته مثل الرهط والقوم والطائفة ومن وكل والجميع
وما والذي فإن هذه الكلمات موضوعة لما ذكرها من موضوعاتها الحقيقية
وليست هي موضوعة لما وضعت باعتبار العلة فلذلك لم يقس الرهط على
الطائفة حتى تطلق على الواحد وما فوقه كما هو حقيقة الطائفة وكذلك لم يجز
قياس كلمة من على كلمة كل في مسألة من دخل منكم هذا الحصن أولا إذا دخل جماعة
حتى لا يستحق كل واحد منهم نفلا كاملا كما يستحقه في مسألة كل وأما ورد من
استعارة بعض الكلمات لبعضها فلم يكن ذلك باعتبار أنها معلولة بعلة ثم وجد

تلك الحلة في كلمة اخرى فاستعيرت هي لها باعتبار وجود بعض اوصاف كلمة في
كلمة اخرى كما استعير لفظ الاسد للرجل الشجاع لوجود بعض صفة الاسد في
الرجل الشجاع وهو الشجاعة لا لان الاسد انما سمي اسدا لانه شجاع ان النكرة في
النفي تعم وفي الاثبات تخص قيل هذا الذي ذكره في الاثبات فيما اذا كانت تلك النكرة
اسما غير مصدر واما اذا كانت مصدرا فيحتمل العموم حتى وصف هو بالكثرة في
قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وكذلك لو قال رجل
لامرأته انت طالق طلاقا ونوى به الثلاث يصح وذلك ضروري لا لمعنى في صيغة
الاسم اي كون النكرة في موضع النفي للعموم لا لدلالة العموم في صيغته
مثل صيغة الجمع ومثل الالف واللام التي هي للجنس ولكن كان ذلك لضرورة
الكلام ومقتضاه ولذلك وقع الفرق بين وقوع النكرة في الاثبات ووقوعها
في النفي لان في موضع الاثبات المقصود اثبات المنكر وفي موضع النفي المقصود
نفي المنكر فالصيغة في الموضعين تتحمل فيما هو المقصود الا ان من ضرورة
نفي رؤية رجل منكر في قوله ما رايت رجلا نفي رؤية جنس الرجال فانه
بعد رؤية رجل واحد لو قال ما رايت اليوم رجلا كان كاذبا الا ترى انه لو اخذ
بصدقه فقال رايت اليوم رجلا كان صادقا وليس من ضرورة اثبات رؤية رجل واحد موضع م
اثبات رؤية غيره فهذا معنى قولنا النكرة في النفي تعم وفي الاثبات تخص
ثم تحتمل التعريف بعينه بمعنى العهد اي في موضع لا يراد به معين مثل قوله
والسارق والسارقة والواو في قوله والزانية للعطف لكان من حقها ان
يلفظ بقطع الهمزة ومثاله قول علمائنا المرأة التي اتزوجها طالق تطلق كل
امرأة يتزوجها ولو قال العبد الذي يدخل الدار من عبيدي حر يعتق كل عبد يدخل
الدار وهذا لان الالف واللام للعهد وليس هنا معهود فيكون بمعنى الجنس مجازا
كالرجل يقول فلان يحب الدينار ومراده الجنس وفي الجنس معنى العموم كذا
ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وفيه نظر عندنا الذي عندي اي فيما تامل
في

وانزلنا اليكم الكتاب بالحق مصدقا فالمراد به من الكتاب فان المراد من الكتاب

في صحته واما قال هذا لانه غير مطرد طردا وعكسا اما طردا فمع صورة اعادة
المعرفة معرفة والثانية غير الاولى وذلك في قوله تعالى الكتاب الذي انزل
على من قبلنا ومن الاول القرآن وما عداه مع اعادة المعرفة معرفة واما عكسا
فمع صورة اعادة النكرة نكرة والثانية عين الاولى وذلك في قوله تعالى الله الذي
خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة فالضعف الثاني عين الضعف
الاول مع ان كلا منهما نكرة وكذلك قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي
الارض اله حتى ان من اعتقد ان الثاني غير الاول موجب للكفر وقال
المحقق مولانا حميد الدين رحمه الله انما قال هذا لانه انما يستقيم هذا اذا كانا
كلامين كل واحد منهما مستقل على حياله كما لو قال جاءني رجل وكلمت رجلا وهنا
كلامان فكان الثاني غير الاول واما لو قال جاءني رجل وجاءني رجل فهو تكرار للاول
في كلام واحد فكان التكرار للتاكيد وما نحن بصدده عند اهل النحو فكلام
واحد كرر للتاكيد كقوله تعالى اولى لك فاولى وكقوله تعالى ويل يومئذ
للمكذبين ذكر في سورة واحدة مرارا للتاكيد والتكرير لما هو المقصود
لتقرير في الاذهان والله لا اقربكما الا يوما ما اقربكما فيه وقوله اقربكما
صفة لقوله يوما كما في قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس اي لا تجزي فيه
قال المصنف رحمه الله في شرح الجامع الكبير اذا قال رجل لامرأتين له والله
لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه لم يكن موليا بهذا الكلام ابدا لان يوم الاستثناء
عام فيمكنه ابدا ان يقربهما في كل يوم ياتي فلا يلزمه شيء وعدمت
علامة الايلاء لان كل يوم يقربهما فيه فهو مستثنى فلذلك لا يكون موليا بهذه
اليمين ابدا بخلاف ما لو قال والله لا اقربكما الا يوما واحدا والا يوما او الا في يوم
ثم قربهما في يوم فاذا مضى اليوم انعقد الايلاء فان قلت لا شك ان النكرة
اذا كانت موصوفة كانت اخص من قوله تعالى فتحرير رقبة لان تلك مقيدة وهذه مطلقة
ولا يرتاب احد في اخصية المقيد بالنسبة الى المطلق وكذلك لو قلت جاءني رجل

هو أعم من قولك جاءني رجل عالم حتى أن المطلق عند الشافعي عام وعندنا أن لم يكن عاما
فهو محتمل للأوصاف والمقيد لا ولا بد من تأويل قول المشايخ أن النكرة إذا
وصفت بصفة عامة تعم وهو أي أن قولهم ذلك محمول على ما إذا كانت
النكرة الموصوفة مستثناة من النفي فإن ذكر مخصوص به بدليلها أورد من
النظائر في الكتاب من ذلك القبيل قلت لا بد في قولهم ذلك في المستثنى وفي
غير المستثنى الصائد لما ذكر في الكتاب أيضا بعيد هذا بقوله وقال محمد رحمه الله
أي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه أنهم يعتقون إلى قوله لكنها متى وصفت
بصفة عامة عمت لعمومها كسائر النكرات ألا يرى أنه كيف عمم هذا التعليل
في النكرات أجمع وأما قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فإنما كان خاصا مع عموم
الصفة لعدم احتماله العموم بوجه آخر وإن كان فيه دلالة العموم إذ ليس في وسعه
إعتاق جميع الرقاب المؤمنات إما لعدم الملك في الجميع أو لعدم التصور وكان
من قبيل ما قيل إن صيغة العموم إذا أضيفت إلى محل لا يقبل العموم يراد بها أخص
الخصوص الذي دل عليه الكلام كما في قوله تعالى لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة
أصحاب الجنة هم الفائزون ولذلك اكتفى ههنا بإعتاق رقبة واحدة مؤمنة إذ لا
أخص منها ألا يرى أنه لو قيل في هذا الموضع فتحرير الرقبة بالألف واللام لما كان
عليه إلا إعتاق رقبة واحدة لما ذكرنا من المعنى بأن إجراء العموم على
عمومه لا يتحقق لما ذكرنا أنه لا يمكن له إعتاق جميع الرقاب في العالم فكان أخص
الخصوص مرادا وهو الرقبة الواحدة قال الله تعالى أيكم يأتيني بعرشها فإن قيل
لم ينتهض هذا دليلا على أن كلمة أي فرد فإن كلمة من عامة بالاتفاق ومع
ذلك لم يسند الفعل إلى ضميره جاء على لفظ فعل أسند إلى ضمير اسم المفرد
كقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها نظرا إلى اللفظ قلنا الاعتماد
لإجماع أهل اللغة على ما ذكرنا وما ذكرنا من الاستعمال مؤيد لذلك ولأن صيغة
العموم استعملت أيضا في كلمة من قال تعالى ومنهم من يستمعون إليك ولم يستعمل
مثله

مثل ذلك في أي فثبت بهذا عموم كلمة من ولما ثبت عمومها ثبت احتمال خصوصها
أيضا نظرا إلى اللفظ لكن لما وصفت بصفة عامة عمت لعمومها فإن قيل
أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر فحملوها جميعا وهي خفيفة يحملها كل
واحد منهم لم يعتقوا وإن عمتهم صفة الحمل قلنا إنه ما تميز العتق
بالحمل مطلقا ولكن بحمل الخشبة وإذا حملوها جملة فما اتصف واحد
منهم بحمل الخشبة وإنما اتصف بحمل البعض وبوجود بعض الشرط لا ينزل
شيء من الجزاء فأما الضرب فيتم من الواحد بفعله وإن ضرب معه غيره
وإذا قال أي عبيدي ضربته فقد قطع الوصف عنها فلم يعتق إلا واحد
لأن صفة الضرب قائمة بالضارب لا بالمضروب فكان الضرب منقطعا عن المخاطب
لا إلى النكرة التي تناولها كلمة أي فبقيت نكرة غير موصوفة فلذلك لم يتناول
إلا الواحد منهم فإن قيل كما أن الضاربية صفة فكذلك المضروبية صفة
أيضا وهي قائمة بالعبيد فتعم العبيد بعموم المضروبية قلنا عموم صفة
المضروبية ثابت بطريق الاقتضاء لتصحيح الضرب ولا وجود للاقتضاء في حق
العتق وثبوت الحرية وراءه فلا يظهر في حقه فلا يعتق إلى هذا أشار الإمام
قاضي خان رحمه الله في شرح الجامع الكبير وهذا لأنه لم يذكر المضروب صريحا بل
قال ضربته والضرب قائم بالضارب لا بالمضروب فكان ثبوت المضروبية بمقتضى
فلا يعم لما أن الضرب صفة المخاطب يستحيل أن يكون صفة أي لأن الوصف
الواحد يستحيل أن يقوم بشخصين والمتصل بالمضروب أثر الضرب وهو الألم
لا الضرب فلم يتصف أي بما هو بعمومه وهو الضرب والمفعول به دالة على أصل
الفعل وكم من فعل لا مفعول له بخلاف قوله لا أقربكما إلا يوما أقربكما فيه
أن المستثنى عام بعموم وصفه وهو وجود القربان في ذلك اليوم واليوم فيهما
ظرف وهو أحد المفاعيل فحصل العموم بعموم صفة المفعول لما أن الفعل المحدث
يتعلق بالزمان فيكون اليوم عاما بما اتصل به من الوصف العام وهو القربان

ولا كذلك قوله اي عبيدي ضربته لان الضرب اتصل بالضارب فيستحيل اتصاله بالمضروب ثم لما لم يعتق من العبيد الا واحد في قوله اي عبيدي ضربته بعد ذلك ينظر ان ضربهم المأمور على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاحم له وان ضربهم جملة عتق واحد منهم والخيار الى المولى لان الاجمال منه. كذا ذكره المصنف رحمه الله في شرح الجامع [redacted] وعن هذا يظهر صحة حمل اهل السنة والجماعة قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة على القائلين بان القضاء والقدر منا لا من الله وهم المعتزلة لما ان قيام الصفة لما كان بالفاعل لا بالمفعول وهم يجعلون انفسهم فاعلي القدر فكانوا هم الاولى باستحقاق وصف القدرية واما اهل السنة فانهم ينفون القدر عن انفسهم بل يضيفون القدر الى الله تعالى فكيف يستقيم قيام صفة القدرية بهم وهم ينفون هذه الصفة عن انفسهم والله الموفق لمن المراد به فيما يخص جملة افراد كل واحد منهم فان [redacted] الارادة امر باطن وهذا اللفظ ظاهر فيجب ان يعمل بالظاهر [redacted] الامر الباطن لما صار مستعملا معتادا صار بمنزلة الظاهر فاذا كان مراده افراد كل واحد منهم في العادة لم يبق مطلقا بل صار مقيدا اما النكرة المفردة في موضع الاثبات فانها تخص عندنا اي لا تتناول الا واحدا الا انها مطلقة اعلم ان المعني من المطلق هو كل نكرة مفردة غير موصوفة في موضع الاثبات لانها اذا كانت موصوفة كانت مقيدة واذا كانت في موضع النفي كانت عامة ثم المطلق ليس بعام عندنا

خلافا للشافعي فانه قال بعمومه حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبة انها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والمؤمنة والكافرة حيث جعل من الاوصاف المحتملة بمنزلة الافراد الموجودة وقد خص منها الزمنة بالاجماع فيصح تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل وهو وان لم يكن محتاجا الى تخصيص العام اولا بالدليل القطعي لتخصيصه بالقياس عليه ثانيا على مذهبه ذكره لكل على وفاق مذهبنا ليتيسر عليه تخصيص العام بالقياس بالاجماع وقلنا نحن هذه مطلقة لا عامة لانها فرد فتتناول على احتمال وصف دون وصف والمطلق يحتمل التقييد دون التخصيص لانه ليس بعام والتقييد نسخ للاطلاق فالتقييد مع التخصيص على طرفي نقيض لان التخصيص يبين ان بعض افراد العام ليس بمراد بالعام والباقي من ذلك البعض مراد بصدر الكلام فكان الاول هو العام الباقي معمولا واما المقيد فهو بنفسه مراد ولم يبق لصدر الكلام حكم البتة فكان المراد من التقييد الثاني ومن التخصيص الاول ولان التقييد فيه فرد والتخصيص جملة ولان التقييد تصرف فيما كان الاول عنه ساكتا كصفة الايمان في الرقبة والتخصيص تصرف فيما تناوله العام السابق ولان التقييد زيادة معنى والتخصيص اخراج من العام السابق بعضه وهذه فروق بين التخصيص والتقييد واما الفرق بين المطلق والعام فان المطلق واحد لا افراد له لانه ليس بمحلى بحرف الجنس وليس بجمع صيغة وليس من المبهمات في شيء ولم يتصف بصفة عامة ولم يكن نكرة في موضع النفي والعام ما كان موصوفا بواحد من اضداد هذه الاشياء فكانا هما على طرفي نقيض ومعرفة الفرق بين المطلق والعام وبين التقييد والتخصيص من اهم المهمات لترتب الاحكام عليهما بحسب ذلك وقد جعل وجوب التحرير جزاء للامر فصار ذلك سببا منكرا مطلقا

بتكرره هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال لو لم تكن الرقبة عامة لما وجبت
الرقاب عند تعدد الحنث باليمين وتجب الرقاب جميعا عند ذلك فكانت عامة بهذا
الطريق فاجاب عنه وقال وجوب تعدد الرقاب هناك بسبب تعدد سبب
الوجوب وتكرره لا لان الرقبة عامة وصار مقيدا بالملك لاقتضاء التحرير
وهذا ايضا جواب سؤال وهو ان يقال لو لم تكن الرقبة عامة لما قيدت
في بكونها مملوكة فاجاب عنه وقال انما اشترط الملك لاقتضاء التحرير
الملك لان التحرير لا ينعقد الا في المملوك لا لان التقييد بالملك لكونها مخصوصة
من الرقبة العامة او هو جواب عما ورد شبهة على قوله فصار نسخا بان
يقال لو كان تقييد المطلق نسخا لما قيدت الرقبة بكونها مملوكة لئلا يلزم النسخ
فاجاب عنه بهذا او هو قوله لاقتضاء التحرير الملك فلم يكن ذلك زيادة على النص
حتى يلزم النسخ وقوله ولم يتناول الزمنة جواب عن قوله وقد خص منها
الزمنة بالاجماع وتقرير الجواب هو ان خروج الزمنة عن مطلق الرقبة
لا باعتبار التخصيص بل باعتبار ان اطلاق الرقبة يقتضي كمال البنية لان
الرقبة اسم للبنية السالمة عن النقصان والزمنة قائمة من وجه دون وجه
فلم تكن قائمة مطلقا حتى يتناولها اسم الرقبة مطلقا ولهذا شرط كمال الرق
ايضا لان التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك اعتاق كامل ابتداء وفي المدبر
وام الولد تعجيل لما صار مستحقا لها مؤجلا فلا يكون اعتاقهما اعتاقا
مبتدأ مطلقا فلا يجوز الى هذا اشار الامام شمس الائمة رحمه الله واما الفرد
بمعناه مثل قوله لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد انه يصح الخصوص
حتى يبقى الواحد هذا الذي ذكره عند اهل الفقه واما صاحب الكشاف
جعل الجمع المحلى بلام الجنس كالجمع بدون لام الجنس حتى لم يجوز تخصيصه
الى الواحد بل الى اقل الجمع ثم قال اذا دخلت لام الجنس على المفرد كان صالحا
لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد منه
واذا

١٢٧

واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد به جميع الجنس وان يراد بعضه لا الى
الواحد ذكره في تفسير قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات وذكر
ايضا في سورة الحاقة في قوله تعالى والملك على ارجائها ان الملك اعم من الملائكة
الا ترى ان قولك ما من ملك الا وهو شاهد اعم من قولك ما من ملائكة ذكرا لاصل
في الجمع مع لام الجنس بدون لام الجنس قلت قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
وقوله فنادته الملائكة يدلان على وهاء ما ذكره في الكشاف وعلى ذكر اصحابنا رحمهم الله
ان من اقر لاخر بقوله لفلان علي دراهم تصدق في الثلاث ولا تصدق فيما
دونه وان كان له اخوة فلامه السدس حيث يقوم في الحجب مسالة الاثنان
مقام الثلاث وفي المواريث والوصايا اما في المواريث ففي قوله تعالى وان
كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والحكم في الاثنتين كذلك واما في الوصايا
فان من اوصى لاقربائه فهي للاقرب فالاقرب من كل ذي رحم محرم ويكون
للاثنين فصاعدا ولا خلاف ان الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان ومن
شرط الجماعة تقدم الامام عليها ولو لم يكن الاثنان جمعا لما تقدم الامام عليهما
كما لا يتقدم على الواحد الواحد سلطان والاثنان سلطانان فلو كان
الاثنان يطلق عليهما اسم الجمع لما اقامهما مقام الواحد في كونهما سلطانا
قال اهل اللغة مجمعون على ان الكلام ثلاثة اقسام احاد ومثنى وجمع فكل
منها على ما وضع له حقيقة والدليل عليه انه يستقيم نفي صيغة الجمع عن المثنى
بان يقال ما في الدار رجال انما فيها رجلان وقد بينا ان اللفظ اذا كان حقيقة
في شيء لا يستقيم نفيه عنه ولان قسمتهم الكلام على هذا الوجه الكلام على ثلاثة بان صح
اقسام احاد ومثنى وجمع دليل على ان كل واحد منها مخالف للاخر كما تقول
الانسان قسمان ذكر وانثى ولا اشكال ان الذكر مخالف الانثى وهو ظاهر وله علامات
لمثنى وللجمع علامات على الخصوص فان في المثنى الالف والنون في اخره لازم
عند عرابه عن الاضافة وهي مكسورة وما قبل الياء مفتوح والجمع الفقهاء
وفي غير الرفع بالياء

على ان الامام لا يتقدم هذا جواب عن قول الخصم يعني ان الامام من الجمع ولو كان
المثنى جمعا لتقدم الامام على الواحد حيث اجتمعا والتقدم شرط الجماعة
وقد حصلت الجماعة على قول الخصم ومع ذلك لا يتقدم بالاجماع علم ان المثنى ليس
بجمع فان الواحد اذا اضيف اليه الواحد اي اذا ضم اليه الواحد تعارض
الفردان فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع وهذا لان الفرد بالنظر الى نفسه واحد
وبالنظر الى مقابله جمع اذ بالمقابلة يحصل الاجتماع بينهما ومما يرد ان يتساويان
في القوة فلا يترجح احدهما على الاخر فيسقط الوصفان اعني الاتحاد والاجتماع
عند التعارض فيثبت لهما وصف اخر سواهما وهو التثنية وهذا معنى ما ذكره
الامام بدر الدين رحمه الله فقال ان الواحد اذا اضيف اليه الواحد تعارض
الفردان اذ الفرد الاول يمنع نفسه عن الاتباع الى مماثله ليبقى هو فردا كما هو
صفته والثاني يجذب المقابل الى نفسه ويجعله جمعا مع نفسه وهما متساويان
في القوة فتعارض الشبهان فلم يبق التوحد حيث وجد الجمع ولم يحصل التجمع
حيث لم يرتفع التعارض فبقي قسما اخر بين القسمين وهو المثنى بين الواحد
والجمع وهو المنزلة بين المنزلتين والمنقول عن الاستاذ في هذا بالفارسية
في معنى التعارض بين الفردين يكي فرد مي خواهد كه با آن يكي ديگر جمع شود
وآن يكي فرد خواستن است مي كند از وي جمع بود زيرا فيثبت التعارض
بينهما واما الثلاث فقد عارض لكل فرد اثنان فغلبا وترجح جانب التجمع
وبطل التوحد بمرة فحصل التجمع فصار الثلاث حقيقة لصيغة الجمع حيث
لا ينفى عنه واما في المثنى فينفى عنه كما ذكرنا وقد جعل الثلاثة في الشرع
حدا في ابلاء الاعذار اي في اظهار الاعذار والاختبار بها كما في قصة موسى
عليه السلام مع معلمه حيث جعل السؤال الثالث نهاية في ترك المواخذة وكذلك
في حد مدة السفر وخيار الشرط ومدة مسح المسافر وغيرها يعني ليس هذا
الذي جعل الشرع الثلاثة في ابلاء الاعذار للاثنين علم بهذا ان الاثنين ليسا

ليسا في حكم الثلاث واما الحديث محمول على المواريث اي الحديث الذي ذكر في تعليل
الشافعي وهو قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث
ثم في المواريث انما جعل للاثنين حكم الجماعة بدلالة النص لا لان لفظ
الاثنين اطلق على لفظ الجمع بيانه في الاخوات قوله تعالى فان كانتا اثنتين
ما ترك فلهما الثلثان بين ان للاثنتين من الاخوات اذا كانتا لاب وام او لاب
الثلثين فهذا بيان ان الثلثين نصيبهما ولا يزاد على الثلثين وان زدن
علم ذلك بدليل اخر وهو قوله تعالى وان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك
انه فكان فيه بيان ان النساء وان كثرن لا يزاد نصيبهن على الثلثين فكان للجمع
حكم الاثنين بهذا الطريق لا لاطلاق صيغة الجمع على الاثنين وهذا صريح في الاخوات
واما في البنات فلهما الثلثان ايضا بدلالة النص واشارته اما الدلالة فلانه لما
كان للاختين الثلثان كان ان يكون للبنتين الثلثان بالطريق الاولى لان الاخت
تبع للبنت في استحقاق الفرض حتى لا يفرض للاخت مع وجود البنت واما طريق
الاشارة فهو قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فهذا يقتضي ان يكون للابن
مثل حظ البنتين في جميع الصور احتياطا لان مع البنت حين اذا كان الورثة ابن
وبنت فهو ثلثان فلو لم يكن للبنتين الثلثان لتناقض قوله للذكر مثل
حظ الانثيين وتعالى كلام الله تعالى عن التناقض واما الوصايا فمبنية على المواريث
ايضا من حيث ان كلا منهما سبب لملك المال بعد الموت ولان الارث فرض ثابت قطعا
والوصية نافلة وما بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما ان النوافل تبع للفرائض
فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة اي المسافرة للاثنين جائزة
كما في قوله تعالى واذ قال موسى لفتاه لا ابرح حتى ابلغ مجمع البحرين وكان موسى
عليه السلام مع فتاه اثنين في السفر علم ان المسافرة كانت جائزة للاثنين في الاصل
وانما كان الحظر عنه في ابتداء الاسلام لعارض الخوف والثاني فلما ان الخبر محمول
اي الوجه الثاني من حمل حديث الشافعي نقول ان ما ذكر من الخبر في تعليلنا بقوله

ولنا قول النبي عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان هو محمول على ابتداء الاسلام فاذا
ظهر قوة المسلمين فان ذلك الحديث الذي رواه الشافعي بقوله الاثنان فما فوقهما
جماعة واما الجماعة فانها تتكمل بالامام فيكون الامام مع القوم جماعة فالامام مع الاثنين
جماعة والتقدم من سنة الجماعة فتقدم الامام على الاثنين لهذا المعنى لا لان الاثنين جماعة
حتى شرطنا في الجمعة ثلثة سوى الامام لقيام الدليل على اشتراط ان يكون القوم
جماعة اي سوى الامام وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم
الجمعة فاسعوا الى ذكر الله ففي قوله نودي فهم المنادي وهو المؤذن وفي قوله ذكر الله
فهم الذاكر وهو الخطيب ومن قوله فاسعوا يفهم الساعون المخاطبون واقلهم اثنان
بالاتفاق فيعلم من هذا كله اشتراط ثلثة سوى الامام فالحق الفرد بالزوج لعظم
منفعته الا يرى ان من قطع لسان انسان يلزمه كمال الدية كما لو قطع اليدين خطأ
كانه ذوج فصار قلب الانسان كانه اربعة قلوب وقد جاء في اللغة خلاف ذلك كقوله
ظهراهما مثل ظهور الترسين قاله في صفة مفازتين هذا الذي من ذكر الجمع
وارادة الاثنين فيهما اذا كانا متصلين واما في المنفصلين فلا يجوز ذكر الجمع وارادة
الاثنين للالتباس حتى لا يقال افراسهما واغلامهما اذا كان لكل منهما فرس واحد
وغلام واحد والله اعلم باب معرفة احكام القسم
الذي يليه وهذا تكثير امثلته في تعارض السنن والاحاديث شكما في قوله عليه السلام القلس
حدث وروي عن النبي عليه السلام انه قاء فلم يتوضأ وكذا ذكر في الاثار ودسعة تملأ الفم
قلنا اما قوله قاء فلم يتوضأ فانه حكاية فعل لا عموم له لان العموم من اوصاف النظم
ولا يجوز ان يكون قليلا في نفسه وكثيرا فلم يستقم الاحتجاج به وقوله القلس
حدث فيه لام التعريف ولا معهود له فكان للعموم وقوله او دسعة تملأ الفم
لكن في قوله القلس حدث دليل على انه الكثير لا القليل فان القلس هو الدفع لغة ومنه
القلاس البحر يقذف ما فيه وذلك لا يكون الا عند الكثرة حتى يرمي بنفسه ويدفع
اما عند القلة فلا قوله فقال الحق اليقين الصدق يعني قال الحق لا غير

او قال اليقين لا غير وكذا الى الاخر وحاصله ان ههنا خمسة الفاظ فالحق
والصدق واليقين في الاقرار نصوص تحتمل التفسير والبر مجمل يحتمل البيان و
والصلاح محكم لا يحتمل التغيير كذا في الجامع الكبير للصدر الشهيد رحمه الله
والصلاح لما كان محكما اي لفظ قرن به لا يكون اقرارا حتى لو قال الحق
الصلاح او الصلاح الحق او ضم الصلاح الى اليقين قدم او اخر لم يكن اقرارا
لان الصلاح محكم في انه لا يكون اقرارا ثم فائدة كون الالفاظ الاول نصوصا
ان كل واحد منها اذا انفرد بنفسه كان اقرارا واذا انضم البر لواحد
منها كان اقرارا ايضا لما ذكرنا ان البر مجمل فيحمل المجمل على النص
والظاهر وقال المصنف رحمه الله في شرح الجامع الحق الحق او اليقين
اليقين او الصدق الصدق او البر البر او الصلاح الصلاح او
قال جمعا او بعضا الى اخرها وفي هذه الجملة الثلاثة الاولى
تصديق واقرار والبر والصلاح ليس باقرار لان الحق واليقين
والصدق يوصف بها الدين فوجب العهد به ولو قال الحق حق
واليقين يقين والصدق صدق لم يكن اقرارا لان الكلام
في الفصول الاولى كان ناقصا فحمل على الجواب ظاهرا
فاما هذا فكلام تام مبتدأ وخبر فلم يصلح جوابا وقوله
فاذا قارنه نص او ظاهر وهو الكلمات الثلاث الاول وهي الحق
واليقين والصدق اي يصح ان يطلق على كل واحد منها
اسم النص او اسم الظاهر فاسم النص باعتبار ان الجواب
يتضمن اعادة ما في السؤال فكانه سبق الكلام لاجله
واسم الظاهر باعتبار ان المقصود من الكلام هو قول المدعي
لي عليك الف درهم واما الجواب فانما ثبت في ضمن ذكر الكلام
فكانه لم يسق الكلام اليه فصح اطلاق اسم الظاهر على كل واحد منها

لمال من اعتبار للمتصدق لا للمتضمن ولهذا لم يطلق النقض على هذه الالفاظ
الامام المحقق شمس الائمة رحمه الله فاما قوله الى شهر محكم في المتعة
لاحتمال النكاح مجازا لان النكاح لا يحتمل التأقيت لانه منسوخ فكان
التوقيت محكما في كونه متعة والتزوج محتمل للمتعة لان الازدواج كما يحصل
في التأبيد يحصل في التوقيت فحمل هو على المتعة ولم يحمل قوله الى شهر على
النكاح لذلك لان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي
قصد حفظه فان قيل لو سرق من بيت رجل غائب يقطع كما لو سرق من
بيت رجل حاضر ولو كانت السرقة عبارة عن اخذ المال على وجه المسارقة
عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لما وجب القطع هنا لانعدام حد السرقة
لان المسارقة عن عين الحافظ انما تكون اذا كان الحافظ حاضرا قلنا
معناه عن عين الحافظ او عين نائب الحافظ وفي حق الغائب ان كان عينه
غائبة فعين نائبه وهو بيته لقصد حفظ الاموال حاضرة وهذا لان حفظ
الحافظ بنفسه على معنى فيما هو محرز بالمكان هكذا ذكر في المبسوط والاول
القبر فان القبر ما حفر لحفظ الكفن فلم يكن النبش مسارقة عن عين الحافظ
ولا عن عين نائبه فلا يقطع وقوله ولا قاصر احتراز عن الحفظ بالبناء
الذي قصد ببنائه حفظ الاموال كالبيوت اما القبر فلم يكن له لكنه حفر القبر
لمواراة الميت عن اعين الناس وما يخاف عليه من السباع لا للاحراز الا ترى ان
الدفن يكون في مكان من الناس ومن دفن مالا على قصد الاحراز فانه
يخفيه عن اعين الناس واذا نقله في مكان من الناس على قصد الاحراز
ينسب الى الجنون ولا نقول انه مضيع ولكنه مصروف الى حاجة الميت
والصرف الشيء الى الحاجة لا يكون تضييعا ولا احرازا كتناول الطعام
والقاء البذور في الارض لا يكون تضييعا ولا احرازا واختلف
مشايخنا رحمهم الله فيما اذا كان القبر في بيت مقفل قال الامام شمس الائمة
السرخسي رحمه الله

ولا يصح عندي انه لا يجب القطع وهذا من الاول اي النباش من السارق بمنزلة التبع
من المتبوع فان السارق يسرق من الحافظ والنباش ينبش الكفن من
غير الحافظ والاصل ان يوجد السرقة من الحافظ فكانت السرقة اصلا
والنبش غير اصل فكان المراد من المتبوع والتبع كونهما اصلا وغير اصل
لا حقيقة التبعية وعن هذا اخرج الجواب عن قول من يقول لما كان النباش
تبعا للسارق يجب ان يقطع النباش كالسارق لان الحكم الثابت في المتبوع يثبت
في التبع والتعدية بمثله في الحدود خاصة باطلة انما يثبت بالحدود ولان في غير الحدود
اذا ثبت الحكم في الاعلى هل يثبت في الادنى كالقياس عليه الا يرى ان الوطي يثبت حرمة
المصاهرة وهو اعلى وكذلك تثبتها ايضا المس بشهوة وهو ادنى ولا يثبت مثل هذا
في الحدود ولانها تندرئ بالشبهات واما الطرار فهو على وجهين اما ان كانت الدراهم
مصرورة في داخل الكم او ظاهر الكم فان كانت مصرورة في داخله فان طر الصرة
يقطع لانه بعد القطع يبقى المال في الكم فيدخل يده حتى يخرجه وان حل الرباط
لم يقطع لانه اذا حل الرباط يبقى المال خارجا من الكم فلم يوجد اخراج المال
من الكم والحرز وان كان مصرورا في ظاهر الكم فان طر لم يقطع لانعدام الاخراج
من الحرز وان حل الرباط يقطع لان الدراهم تبقى في الكم بعد حل الرباط حتى يدخل
يده فيخرجها وتمام السرقة باخراج المال من الحرز وعن ابي يوسف رحمه الله قال استحسن
ان اقطعه في الاحوال كلها لان المال محرز بصاحبه والكم تبع وفرق ابو حنيفة
ومحمد رحمهما الله بين الطرار والنباش فقال اختصاص الطرار بهذا الاسم لمبالغة
في سرقته لان السارق يسارق عين حافظه في حال نومه وغفلته عن الحفظ
والطرار يسارق عين المنتبه في حال اقباله على الحفظ فهو زيادة حذق منه
في فعله فعرفنا ان فعله اتم ما يكون من السرقة فيلزمه القطع واما النباش فلا
يسارق عين المقبل على حفظ المال والقاصد لذلك بل يسارق عين من يهجم عليه
من غير ان يكون له قصد الى حفظ الكفن وذلك دليل ظاهر على النقصان في فعل السرقة

مطلب في وجوب قطع يد الطرار وعدمه

فلهذا لا يلزمه القطع كذا في المبسوط والله اعلم باب احكام
الحقيقة والمجاز والصريح والكناية قوله اسما كان او فعلا خاصا كان او عاما
والامر كقوله تعالى وامر بالمعروف وانه عن المنكر والنهي كقوله ولا تشرك
بالله والخاص ايضا كذلك واما العام فكقوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة
فان كلا منها حقيقة شرعية وقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين
وجود ما استعير له خاصا كان كقول من يقول يصف غيره بالشجاعة رايت
اسدا يرمي او يقول لغيره لا تضع قدمك في دار زيد اي لا تدخل او عاما
كقوله عليه السلام ولا الصاع بالصاعين وحاصله ان الحقيقة استعمال اللفظ
في الموضع الاصلي كلفظ الاسد في الهيكل المعروف والمجاز استعماله في غير
موضعه الاصلي بنوع مناسبة باتصال بين الاصل والفرع والصريح هو الظاهر
الجلي بواسطة الاستعمال حقيقة كان او مجازا والكناية المستتر المراد حقيقة
كان او مجازا وقد ذكرنا قبل هذا نظايرها وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع
فالتوقيف التعليم من جهة المعلم والسماع من جهة المتعلم فعلى هذا النصوص فان
في حق النصوص التوقيف والسماع وكذا في حق الخفاء لان الحقيقة موضوعة
بوضع الواضع ان اسم هذا كذا او اسم هذا كذا كما قال تعالى وعلم ادم الاسماء
كلها وفيه سؤال وهو ان الله تعالى علمه الاسماء والافعال والحروف فكيف خص
الاسما دونها والجواب عنه انك اذا اخبرت عن الافعال والحروف فهما ايضا يصيران
اسمين وهذا مقام الاخبار فلهذا ذكر الكل والله اعلم بالاسما وهذا لان كونه مخبرا عنه
من خواص الاسم فكان كل منهما اسما بواسطة الاخبار عنه فلذا الكل اطلق اسم
الاسماء على المجموع فان الحقيقة اولى منه لان الوضع الاصلي اولى ان يكون مرادا
من العارضي لسبقه على العارضي في الوجود او لتسارع الوضع الاصلي الى
افهام السامعين وابى ان يعارضه حديث ابن عمر رضي الله عنهما فان قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام مع نهي النبي عليه السلام عن الصاع بالصاعين متعارضان بيان المعارضة

هو ان قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام يشعر بكون الطعم علة لما عرف ان الحكم
اذا كان مرتبا على اسم مشتق كان ماخذ الاشتقاق علة كما في قوله تعالى الزانية و
الزاني والسارق والسارقة وقوله وعلى الوارث مثل ذلك وكما يقال اكرم العالم
واهن الجاهل وقوله ولا الصاع بالصاعين يقتضي كون الكيل علة فيقتضي ان لا
يجري الربوا فيما دون الصاع لانه رتب حكم النهي على شيء مكيل بصاع فكان الكيل علة
لما ذكرنا من الاصل فبين كون الطعم علة وبين كون الكيل علة تناف فتحقق
المعارضة اذ الاول يقتضي الحل في صاع بصاعين من الجص والنورة والثاني الحرمة
او نقول قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام يقتضي الحرمة في القليل والكثير والحديث
الاخر يقتضي الحرمة في الكثير لا في القليل واباحة القليل تثبت بالنص المبيح هو
قوله تعالى واحل الله البيع فكان بينهما معارضة الا ان العموم لم يرد بالحديث
الثاني لانه لا عموم للمجاز عندي والمطعوم مراد بالصاع بالاجماع فكان موافقا
لما ذكرت من كون الطعم علة وهو رجح المحرم لكونه حقيقة على حديث ابن عمر
لكونه مجازا والصحيح ما قلنا لان المجاز احد نوعي الكلام فان الكلام ينقسم
الى قسمين حقيقة ومجاز لانه لا يخلو اما ان كان مستعملا في محله او لا يكون
مستعملا في محله ولا واسطة بينهما فاذا ثبت ان المجاز احد نوعي الكلام كان
العموم الذي ثبت للكلام بدليله شاملا لنوعيه من الحقيقة والمجاز لان الحكم
اذا كان مرتبا على الجنس كان مرتبا على انواعه فان الحكم اذا كان مرتبا
على الحيوان كان مرتبا على الانسان اما اذا كان مرتبا على الانسان لا يكون
مرتبا على الحيوان بل يكون مرتبا على الذكر والانثى من الانسان وههنا حكم العموم
مرتب على الكلام فكان مرتبا على انواعه لا محالة وانواع الكلام الحقيقة والمجاز
فكان مرتبا على المجاز ضرورة لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة لان عمومها
لو كان لحقيقتها لما جاز الخصوص في الحقيقة وقولك جاءني زيد او رجل حقيقة
وليس بعام الا انهما يتفاوتان لزوما وبقاء اي لا يسقط الحقيقة عن

موضوعها بخلاف المجاز واللزوم والبقاء مترادفان حتى كثر في كتاب الله تعالى
فان قيل المقتضى ضرورة ومع ذلك هو موجود في كتاب الله تعالى كما في قوله
تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة قلنا ان الضرورة في المقتضى في حق
السامع لا في حق المتكلم فان المتكلم يتكلم بما هو معلوم المراد عنده لكن السامع
يضطر الى ادراج شيء حتى يعلم بذلك ما هو مراد المتكلم فكانت الضرورة فيه
راجعة الى السامع لا الى المتكلم لانا نحتاجون الى اللسان لا الله تعالى وهو افصح اللغات
لان القران انزل على اعلى طبقات الفصاحة وفي قد يكون المجاز في موضعه افصح
اللغات حتى ان الحقيقة لو ذكرت في موضعه يلزم القبح كما قال الله تعالى حتى
يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولو قال حتى يطلع الفجر لم يكن
على تلك الفصاحة الا المهجور كقولهم بالفارسية ديك بخت والناس يفهمون
من هذا طبخ الطعام في القدر ولا يفهمون طبخ نفس القدر التي تطبخ في كانون
الخزاف وهو حقيقتها فيصير ذلك دلالة الاستثناء من حيث ان المهجور غير
مراد بهذا الكلام كان المستثنى غير مراد بصدر الكلام كمن حلف لا يسكن
هذه الدار فاخذ في الحال في النقلة لم يحنث وصار ذلك القدر من السكون وهو سكون
حقيقة مستثنى عن هذه اليمين دلالة لان في الحالف وهي ان مقصوده البر من اليمين
وهو منع النفس من السكون في الدار وهذا القدر لا يستطاع الامتناع عنه فلم
يحصل ما هو المقصود من اليمين وهو المنع فصار كانه قال لا اسكن هذه الدار الا زمان
الاشتغال لان السكون في ذلك الزمان كان مهجورا وكمن حلف لا يطلق فعلق قبل ذلك
بان قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال بعد ذلك ان طلقت امراته
فعبده حر ثم دخلت الدار لم يعتق عبده لما ذكرنا ان المقصود من اليمين منع
النفس من التطليق وهو كان ممتنعا قبل هذا الحلف فلا يمكنه الامتناع بعد ذلك
فصار ذلك الحلف السابق مستثنى عن هذا الحلف وكذا في نظائرها فصار ذلك
كالولادة للاحياء لانهم بالاعتاق يعني ان المولى بالاعتاق يصير سببا للحيوة ثم كالاب

يصير سببا لحيوة الولد وهذا لان الكفر موت قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه
اي كافرا فهديناه وقال تعالى انك لا تسمع الموتى والرق اثر الكفر فكان ازالته
كازالة الموت من كل وجه فكان الاعتاق سببا للحيوة من هذا الوجه والمعنى فيه
ان الكافر لما لم ينتفع بحيوته وهي اكتساب الحيوة الابدية صار كانه جماد
ميت لان الجماد لا ينتفع بشيء فصار كانه ميت معنى الا ترى ان الله تعالى سمى الكفار
صما بكما عميا مع ان كلا منهم سميع ناطق بصير الا انه لما لم ينتفع بسمعه
وهو اكتساب السمع الابدي كان اصم وكذا في غيره واذا ثبت ان الرق اثر الكفر
وهذا الجزء من الرق على المسلم ابتداء فالمولى بالاعتاق صار سببا لحيوته فيكون
معتقه بمنزلة الولد ومعتق معتقه بمنزلة ولد الولد وولده وولده حقيقة
وولد ولده ولده مجازا لصحة النفي عنه فلا يكون معتق المعتق مرادا بهذه الوصية
كما ان اولاد اولاده لا يكونون مستحقين شيئا فيما اذا اوصى لبني فلان او لاولاد فلان
وله بنون لصلبه واولاد البنين وتشبيه سببيته الى الحيوة بالاعتاق
بسببية الوالد الى الحيوة مستفاد من قوله عليه السلام لن يجزي ولد والده
الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لما ان الجزاء مكافاة وهي تنبئ عن
المماثلة فكل ما يوجد من الولد من الانعام والاحسان في حق الاب لا يماثل
ما يوجد من الاب في حق الولد لان ما وجد منه كان سبب حيوته وما يوجد
من الولد لا يقابل هذا الا اذا وجده مرقوقا فاشتراه فاعتقه فهذا يماثل
ما وجد من الاب في حق الولد وهو تحصيل الحيوة في الابد كما ان الاب تسبب لحصول
الحيوة في الابن ولذلك لم يجعل النبي عليه السلام جميع انعامات الابن مساوية
لانعام الاب الا اعتاقه لكون هذا جزاء وفاقا منه لانعام الاب بهذا الطريق
وقد كان الاستاذ الكبير مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله يقول هذا المعنى
في هذا الحديث والحقيقة ثابتة فلم يثبت المجاز وانما قيد بقوله والحقيقة ثابتة
لان الحقيقة لو لم تكن ثابتة بان كان الاباء لم يكن للموصي معتقون ولكن له معتقو معتقين

الحقيقة

كان الوصية لمعتقي معتقيه لان هنا عمر مرادة فيتعين المجاز ولو كان
له معتق واحد والوصية بلفظ الجماعة فاستحق هو نصف الثلث وكان
الباقي مردودا على الورثة ولا يكون لموالي الموالي من ذلك شيء لان الحقيقة منها مرادة
حتى ان الوصية للموالي وللموصي موال اعتقوه باطل الى ان تبين ان يراد اي باطل م
منها مرادهم هكذا ذكره الامام في شرح الجامع الكبير ثم هذا الذي ذكره هنا هو ظاهر
الرواية وعن ابي حنيفة رضي الله عنه انها جائزة ويكون الثلث بين الفريقين
لان الاسم حقيقة لهما فيتناولهما كما لو اوصى بثلث ماله لاخوته وله ستة اخوة
اخوان لاب وام واخوان لام واخوان لاب كان الثلث بينهم بالسوية وعن
ابي يوسف رحمه الله انه قال الوصية للمولى الاعلى لانه منعم ومجازاة المنعم
واجب والزيادة على الانعام ليس بواجب فينصرف الى الواجب وعنه في
رواية انها تكون للمولى الاسفل لان كونه منعما عليه دليل الحاجة فكان
الصرف الى المحتاج اولى وعن محمد رحمه الله الوصية لا تجوز الا ان يصطلح
الموليان فيما بينهما كما لو قال لرجلين لاحدكما علي الف درهم قال محمد رحمه الله
الاقرار باطل الا ان يصطلح المقر لهما على شيء وجه ظاهر الرواية انه لا وجه
لصرف الوصية اليهما لان اسم المولى مشترك يتناول الاعلى والاسفل والناصر و
اللفظ الواحد لا يتناول معنيين متنافيين في موضع الاثبات ولا يمكن الصرف
الى احدهما عينا لان المقصود من الوصية المجازاة والشكر ولا يمكن تعيين
احدهما بغير دليل ولا يمكن الصرف الى احدهما غير عين لجهالة الموصى له ولا يصح
ولو صحت لدخل فيه الناصر والمحب وغيرهما لان اسم المولى يتناولهم بخلاف ما اذا
اوصى لاخوته لان اسم الاخوة يتناول الكل بمعنى واحد وهو التفريع عن اصل
واحد فجاز ان يتناول الاشخاص المختلفة لمعنى واحد كاسم الحيوان وغير ذلك
بخلاف ما اذا حلف لا يكلم موالي فلان فكلم ثلاثة من الفريقين فانه يحنث في يمينه
لان ذكر موضع النفي واللفظ الواحد يجوز ان يتناول شيئين متنافيين في موضع النفي

يقول الرجل ما انت لونا ينفي به السواد والبياض جميعا كذا في شرح الجامع الكبير
للامام قاضي خان رحمه الله انه لا يلحق بالخمر في الحد اي لا يلحق سائر الاشربة
المسكرة بالخمر حتى لا يجب الحد بها ما لم يسكر لان الاسم للنيء من ماء العنب
المشتد حقيقة ولسائر الاشربة المسكرة مجاز وما كانت الحقيقة مرادة يتنحى
المجاز كذا ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله لان الحقيقة اريدت بذلك النص وهو قوله
عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لان المجاز مراد بالاجماع وهو الوطء حتى
بالاجماع م حل للجنب التيمم اي بالاجماع بيننا وبين الشافعي سقطت الحقيقة وهي المس باليد
فان قلت يحتمل ان يقول الشافعي في حل التيمم للجنب بدليل اخر غير هذه
الاية فحينئذ لا يتم لنا الاستدلال على ان المجاز هو المراد من هذه الاية استدلالا
لجواز التيمم بالاجماع قلت لا يحتمل ذلك لانه لما قال بجواز التيمم للجنب وذلك لا يخلو
اما ان يقول بهذه الاية بغير الوجه الذي ذكرنا في الاية بان يقول بالتقديم والتاخير
على تقدير وان كنتم جنبا فتيمموا او بالحديث من حديث عمار وغيره ولا يجوز الاول
لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا مختلفين في جواز التيمم للجنب على قولين قال علي
وابن عباس رضي الله عنهم بجوازه وقال عمر وابن مسعود رضي الله عنهما
بعدم جوازه فكل من قال منهم بالجواز جعل اللمس والملامسة على مجازهما
وهو المجامعة ولم ينقل احد منهم بالتقديم والتاخير وكل من قال بعدم جواز
التيمم للجنب قال المراد من اللمس اللمس باليد فجوز التيمم للمحدث خاصة
فكان الفريقان كلاهما متفقين على عدم جواز التقديم والتاخير فكان القول به
قولا باطلا اذ الاختلاف على قولين اجماع منهم على بطلان قول ثالث وكذلك
لا يجوز التمسك في جواز التيمم للجنب بحديث عمار وغيره لان ذلك كله من
اخبار الاحاد ولا يجوز الزيادة على كتاب الله تعالى بخبر الواحد فعلم بهذا ان
كان م الدليل على جواز التيمم للجنب انما جعل اللمس والملامسة على المجاز الذي هو الوطء
لا غير وانما علم ذلك في جواز التيمم للجنب فكان الاستدلال بجواز التيمم للجنب

على ان المراد من الآية المجاز بالاتفاق وقوله دون نفي بنيته لما قلنا اشارة
الى قوله والحقيقة ثابتة فلم يثبت المجاز لانه موجبة لان الاحوال موجب
وضع القدم واذا كان لا يمكن كان الظرف اولى به ثم المراد من الفعل الذى
لا يمتد في مثلنا فعل القدوم لا معنى الفعل الذى هو حقيقة كما هو مذهب عموم
بعض الاحداث لبطلان ما عموا المسلمين الجامع الصغير وقد اوضحناه في
الوافي ثم العمل بعموم الوقت واجب فلذلك دخل الليل والنهار واليوم انما
يكون عبارة عن بياض النهار اذا قرن بما يمتد ليصير معيارا له حتى اذا قال
امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم ليلا لا يصير الامر بيدها وكذلك اذا قرن
بما يختص ببياض النهار كقوله لله على ان اصوم اليوم الذى يقدم فيه فلان
فاما اذا قرن بما لا يمتد ولا يختص باحد الوقتين يكون عبارة عن الوقت
كما في قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فعليها رواية اخرى بعد ذلك الباب
اى في السير لله على ان اصوم رجبا انه ان نوى كان نذرا او يمينا حتى اذا لم اليمين مع
يصم رجبا وجب عليه قضاء الصوم ويجب عليه الكفارة ايضا فوجوب الكفارة
يتعلق باليمين ووجوب القضاء يتعلق بالنذر لان القضاء لا يجب في اليمين
والكفارة لا تجب في النذر الا يرى انه لو قال لاصومن رجبا ولم يصم يجب عليه والله مع
الكفارة دون القضاء ولو قال لله على ان اصوم رجبا ولم يصم لا يجب
الكفارة بالاجماع وفيما نحن فيه يجب القضاء والكفارة فعلم انه نذر
ويمين اما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه
لان الحقيقة اذا كانت مستعملة ولكنها نادرة والمجاز متعارف فالمجاز
عندهما اولى من الحقيقة المستعملة النادرة لانه عمل بالحقيقة والمجاز
وهذا هو العمل بعموم المجاز وعند ابي حنيفة رضي الله عنه بل الحقيقة اولى العمل مع
وان كانت نادرة اذا كانت مستعملة اما اذا كانت الحقيقة مهجورة فحينئذ
يصير بمنزلة دليل الاستثناء على ما ذكرنا الا عند زفر فان عنده الحقيقة
المهجورة

عند ٥
اولى ويتبين هذا فيمن حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فاذا
كان المجاز المتعارف عندهما اولى لم يكن جمعا بينهما وهذه النسبة لا تنقطع
بالاولى فقيل بالاولى لان هذه النسبة تنقطع بالانهار الكبار التي تاخذ
الماء من الفرات بل هو نذر بصيغته ويمين بموجبه يريد به انه قبل
اصدار هذه الصيغة كان صوم رجب لم يكن واجبا عليه فبالنذر يصير
واجبا وباليمين ايضا يصير واجبا لكن عند ارادة اليمين يكون الوجوب
لغيره وهذه الارادة صحيحة بالاجماع من هذه الصيغة بدليل انه اذا
نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يصير يمينا بالاجماع فعلم ان ارادة الوجوب
لغيره من هذه الصيغة صحيحة فاذا نوى اليمين ولم ينف النذر حصل
قصد لدلالة احدهما يدل على الوجوب لعينه وهو الصيغة والاخر يدل على
الوجوب لغيره فنعمل بالدليلين اذ لا تنافي بينهما لان الواجب لعينه يجوز
ان يكون واجبا لغيره مع ذلك الا يرى انه لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم
صح حتى انه لو لم يصل يجب عليه القضاء باعتبار انه واجب لعينه ويجب
الكفارة باعتبار انه ترك الواجب لغيره وهو محافظة اسم الله تعالى فلما جاز
الاجتماع بينهما ولا تنافي فنعمل بهما فيما نحن فيه وهو عمل بموجبين مختلفين
لا انه جمع بين الحقيقة والمجاز كالهبة بشرط العوض هبة وبيع لانه هبة
باعتبار صيغته وبيع باعتبار معناه اذ البيع هو مبادلة المال بالمال بالتراضي
وهو موجود هاهنا فقلنا بهما عند وجود الدليل عليهما وكما ذكر في الكتاب
بقوله وصار ذلك كشرى القريب ان الشرى تملك بصيغته فيستحيل
ان يكون هو بهذه الجهة اعتاقا الا انه لما اختلفت الجهة صح الجمع بينهما
لانه باعتبار صيغته ليس باعتاق وباعتبار انه اعتاق ليس بتمليك لان
التملك كان باعتبار الصيغة والاعتاق كان باعتبار الحكم والحكم غير الصيغة
والصيغة غير الحكم وكذلك ما كان يثبت بكل واحد منهما لا يكون ثابتا بالآخر

والمنافاة انما يكون اذا ثبت الحكمان المتنافيان في محل واحد اذا كانا
من جهة واحدة وليس كذلك فيصح الجمع بينهما بوجهين مختلفين وقوله
بل هو نذر بصيغته وهي قوله تحلة وهذه الصيغة مجاز لليمين بموجبها
وهو الوجوب فان لهذه الصيغة موجبا وهو الوجوب وباعتبار هذا
الوجوب يكون استحلال ايجاب المباح يمينا عنده لتحريم المباح
وتحريم المباح يمين لقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك ثم قال
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ويلزم من هذا ان يصير ايجاب المباح يمينا
لانه تحريم المباح ايجاب المباح لان الترك قبل النذر كان مباحا وبعد
صار واجبا وكان ترك الصوم عليه حراما فما لزم من ايجاب المباح تحريم
المباح فكان يمينا بموجبه لهذا وقوله وهو لا ايجاب لا الوجوب لان موجب
النذر الوجوب لا الايجاب الا ان الوجوب لا يكون الا بالايجاب فكان في
الوجوب الايجاب اقتضاء فاطلق عليه اسم المقتضي وطريق الاستعارة عند
الاتصال بين الشيئين اعلم ان الاستعارة تفتقر الى ستة اشياء
المستعار وهو لفظ الاسد والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار عنه
وهو الهيكل المخصوص والمستعير وهو المتلفظ بهذه اللفظة والاستعارة
وهي التلفظ به لاثبات معنى الشجاعة وما يتبعه الاستعارة وهو الاتصال
بين المستعار عنه والمستعار له وذلك الاتصال يكون صورة او معنى لان
كل موجود من الصور فالتقييد بالصور اما للاحتراز عن ذات الله تعالى
او للاحتراز عن موجودات لا نشاهد معاينة كالعلم والقدرة
والحلم والغضب فانها موجودات لم يجر السنة بركونها فلم يكن لها
بالشيء اتصال صورة فاذ لنا نطاء السماء حتى اتيناكم هذا من قبيل اطلاق
اسم السبب على المسبب حيث اطلق اسم السماء على المطر وكذا في قوله
اذا سقط السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا ... وكذا

وكذا في قول الله تعالى وارسلنا السماء عليهم مدرارا ويجوز ايضا اطلاق
اسم المسبب على السبب كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المؤمنات
اي عقدتم بدليل ما بعده بقوله ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن والنكاح
هو الوطء حقيقة والعقد سببه فكان فيه اطلاق اسم المسبب على السبب
وكذا كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة اي اذا اردتم القيام اليها
والقيام مسبب والارادة سببه وقال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
وهو المطمئن من الارض لان الساكن فيها الى المنخفض الغائط من غاط في الشيء
اي دخل والمضارع يغوط ويغيط وانما يكون فيه عند الحدث عادة تسترا
عن اعين الناس وكان يحيى رحمه الله يقول الادمي فيه سنن الملكوتية فيه الملكية مطلب
والانسية والبهيمية والشيطنة فالاكل والشرب والتغوط والبول من
خواص البهائم فيستحي ان يستتر الانسان نفسه فيما يشبه به البهائم فلذلك
وقع في الشرع والعادة ان يكون الحدث في المكان المطمئن يستتر عن اعين الناس
ولذلك قال عليه السلام لا كل عورة رحم الله من ستر في الثقل ما يستقل من كل شيء انتهى
اي من سبب وهو السببية والعلية يعني الاستعارة السبب للمسبب والعلة
للمعلول او المعلول للعلة هو الاستعارة من حيث الصورة في المحسوسات لانه
لا اتصال بينهما من حيث المعنى لان معنى السبب لا يوجد في المسبب ومعنى العلة
لا يوجد في المعلول لان العلة هي الموجبة والمعلول هو الموجب ولا مشابهة بينهما
من حيث المعنى بل بينهما مضادة اذ من اثر الموجب المؤثر القوة ومن اثر الموجب
المتأثر الضعف لكن بينهما قرب في مجاورة لان حال وجود السبب حال وجود
المسبب وكذا العلة والمعلول فلذلك كان الاتصال بينهما من حيث الصورة
لان الاتصال الصوري في المحسوسات بين الشيئين لم يكن بينهما الا القرب
والمجاورة من غير اتصال بينهما من حيث المعنى وهذا كذلك في الشرع فان
بين الشيئين من حيث السببية والعلية فلذلك جعل الاتصال من حيث
السببية

والتعليل بطريق الاتصال الصوري في المحسوسات بيانه أنك إذا نظرت في
الحكمين فإن كان بين سببيهما اتصال بأن كان أحدهما يثبت الحكم الذي أثبته
الآخر كالبيع والنكاح فإن حكم البيع ملك الرقبة وحكم النكاح ملك المتعة
والبيع يثبت الحكم الذي يثبته النكاح في الجارية عند زوال المانع فيجوز
استعارة البيع للنكاح حتى ينعقد النكاح بلفظ البيع ولا ينعقد البيع
بلفظ النكاح وكان ينبغي أن ينعقد لأن المناسبة بين الشيئين تكون من
الطرفين جميعا إلا أنه لم ينعقد لما نبين في هذا الكتاب بعد هذا هو نظير
القسم الآخر من المحسوس بيانه أنك إذا تأملت في مشروع ووقفت على معناه
فإن وجدت هذا المعنى في المشروع الآخر يجوز استعارة أحدهما للآخر كما أنك
لو تأملت في معنى شرعية الميراث وكيفيتها وجدت أن الميراث شرع بعد
فراغ الميت عن حوائجه ووجدت الوصية كذلك شرعت بعد فراغ الميت عن
حوائجه فاتصلا في معنى المشروع كيف شرع جازت الاستعارة بأن يذكر الميراث
ويراد الوصية أو الوصية ويراد الميراث ومنه قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم
أي يورثكم وكذلك معنى الحوالة هو نقل الدين من ذمة إلى ذمة ومعنى الوكالة
أيضا نقل ولاية التصرف فتستعمل لفظ الحوالة للوكالة فتقول أحلت فلانا أي وكلته
كما استعار محمد رحمه الله هكذا في كتاب المضاربة فقال يقول للمضارب أحلت رب المال
أي وكلته وكذلك نص في المكاتب إذا قال المولى لعبده جعلت عليك ألفا تؤديها إلي نجوما التاجر
أولها كذا وآخرها كذا فإذا أديتها فأنت حر وإن عجزت فأنت رق فإن هذه
مكاتبة لأنه تفسير الكتابة وقال تعالى ولكم في القصاص حياة فالقصاص إماتة لا إحياء
لكن إحياء معنى من حيث الشرع والاستيفاء وقد ذكرنا وجهه في باب القضاء والأداء
فلذلك أطلق اسم الحياة على القصاص وكذا أيضا قال الشافعي رحمه الله يجوز استعارة
الطلاق للعتاق والعتاق للطلاق لاتصال بينهما في المعنى لأن الطلاق مبني على السراية
والإسقاط واللزوم وهذا المعنى موجود في العتاق فيجوز استعارة كل واحد منهما للآخر

أن لا اتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع وهذا احتراز عن المحسوس
ومعناه ما ذكرنا أن أحد اللفظين يثبت من الحكم ما يثبته الآخر فيجوز
استعارة أحدهما للآخر من حيث وجد أثر يدل على أن الاستعارة إنما تجوز
بين الموجودين من حيث وجد القرب والاتصال سواء كانا شرعيين أو
حسيين لأن ما هو المجوز القرب والاتصال بينهما وذلك لا يختص باللغة
والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له وبسببه الذي تعلق به أما سببه الذي
تعلق به فظاهر كالنكاح يتعلق وجوده بقول المتناكحين زوجت وتزوجت
والبيع بقول المتبايعين بعت واشتريت وهذان المشروعان قائمان بسببهما
ويوجدان بهما وكذلك المشروع قائم بمعناه الذي شرع له أي قائم بالماهية التي
شرع لأجلها وقائم بها كالولد قائم بمعناه الذي هو له وقائم بسببه وهو الوالدان
وكذلك النكاح قائم بمعناه الذي هو له من الانضمام والازدواج الموضوعين
للتوالد والتناسل وقائم بسببه وهو زوجت وتزوجت وكذلك هذا في البيع
والهبة وفي جميع المشروعات فعند وجدان المعنى الجامع بطريقه يجري
المجاز ولكن الشأن في الطلب والوجدان ولأن حكم الشرع متعلقا بلفظ
شرع سببا أو علة لا يثبت من حيث يعقل إلا أن اللفظ دال عليه لغة وهذا
لأن حكم الشرع نوعان حكم يدرك معناه بالعقل وحكم لا يدرك معناه بالعقل
فالقسم الأول إذا تعلق بلفظ شرع ذلك اللفظ سببا أو علة يدل ذلك اللفظ
على معناه لغة كالبيع والهبة وغير ذلك فإن الأحكام الثابتة بهذه تدرك
لمن صار حاظيا بالسبب له معانيها بالعقل لأن العقل يقتضي أن يكون كل امرئ فائزا بالسبب فائزا بالحكم
لأنه إذا لم يكن كذلك يؤدي إلى التنازع والتفاني فالشرع جعل هذه الأحكام مختصة
بأسباب من فاز بها فاز بأحكامها لما عرف فإن الألفاظ إذن دالة على معانيها
لغة فصحت الاستعارة فكانت هذه الاستعارة شرعية فيها معنى اللغة أيضا ألا
يرى أنهم لم يجوزوا استعارة الخمر لغير الخمر لإثبات حكم ثبت بشرب الخمر لما أن هذا الحكم

لا يدرك بالعقل وهو ضرب ثمانين سوطا او اربعين وقوله متعلقا حال عن
حكم الشرع والعامل فيها لا تثبت مؤخرا لكن حكم الشرع لا تثبت حال كونه
متعلقا باللفظ من حيث السببية او العلية من الجهة التي تعقل اي لما او اللفظ
دال على ذلك الحكم فلما دل اللفظ عليه من حيث اللغة لو استعير لغيره با
باعتبار مشابهته في المعنى كان هذا الاستعارة استعارة من حيث اللغة ايضا
وانما قال متعلقا باللفظ لان عامة وجوب العبادات متعلقة بالمعنى لا باللفظ
كوجوب الصلوة متعلق بدلوك الشمس والصوم بشهود الشهر ولا استعارة
فيما لا يعقل لان الاستعارة بطريق القياس والقياس انما يجري فيما يعقل معناه وكذلك
الاستعارة والذي لا يعقل كالمقدرات في الحدود وغيرها وقوله الا يرى ان البيع لتمليك
العين ايضاح للنوع الذي يعقل معناه وهو صالح للاستعارة فاستعرنا لفظ البيع
للنكاح لان في تمليك العين تمليك ملك المتعة في محله بطريق السببية والنكاح ايضا
تثبت ملك المتعة مقصودا فلما جرى في اثبات ملك المتعة واشتركا تبعا في الاصالة
وغير الاصالة جوزنا استعارته للنكاح وكذلك ما شاكله كالهبة استعير للنكاح
وكذلك الكفالة والحوالة والوكالة يجوز استعارة كل واحدة منها للاخرى ولا اختصاص للرسول
بالاستعارة هذا جواب عن قول الشافعي ذكره في موضع في تعليل جواز نكاح
النبي عليه السلام بلفظ الهبة بطريق الاستعارة ويقول كان ذلك الجواز مما خص به
النبي عليه السلام دون غيره حتى لا يجوز لغيره ان يستعير لفظ الهبة للنكاح لانه
العقد نفسه لان انعقاده بهبة انما يكون فيما اذا كانت المراة امة ولم يكن كذلك
ولذلك قلنا انه لم ينعقد هبة حقيقة لان تمليك المالك في غير المالك لا يتصور يعني
ان الهبة لتمليك المال وانعقد نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة ولم يكن نفس المراة
الحرة مالا فلا بد من ان يجعل ذلك استعارة للنكاح لانه لما تمكن العمل بالهبة بحقيقتها
التي هي لتمليك المال كانت هي مستعارة لا محالة ~~لانه لما لم يمكن العمل~~ لانه عقد شرع
لامور لا تحصى كالتوارث وانتفاع كل منهما بالاخر وحصول غض البصر عن الحرام وحصول

المصاهرة التي تشبه قرابة الآباء والامهات وغير ذلك بل فيهما اشارة الى ما قلنا
اي من معنى النكاح والتزويج فالنكاح يدل على الضم والتزويج يدل على التلفيق
وهو وان لم يذكر معنى النكاح والتزويج ههنا لكن حمل دلالة هذين اللفظين على
ذينك المعنيين مما قد ذكره ابا منا فلم يصلح للانفكاك عنه اي عن اللفظ الموضوع
للنكاح وهو لفظ النكاح او التزويج لقصور اللفظ عن اللفظ الموضوع له اي لقصور
لفظ التمليك عن لفظ النكاح او التزويج وهذا لان هذا العقد عقد مشروع لمقاصد
لا تحصى مما يرجع الى مصالح الدين والدنيا ولفظ النكاح والتزويج يدل على ذلك
باعتبار انه ينبئ عن الاتحاد فالتزويج تلفيق بين الشيئين على وجه يثبت الاتحاد
بينهما في المقصود كزوجي الخف ومصراعي الباب والنكاح بمعنى الضم الذي ينبئ
عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وليس في هذين اللفظين ما يدل على التمليك
باعتبار اصل الوضع ولهذا لا يثبت ملك العين بهما واما الالفاظ الموضوعة لايجاب
ملك العين ففيها قصور فيما هو المقصود بالنكاح الا ترى ان في حق رسول الله عليه السلام
كان ينعقد نكاحه بهذا اللفظ مع قصور فيه تخفيفا عليه وتوسعة وفي حق غيره
لا يصلح هذا اللفظ لانعقاد النكاح به لما فيه من القصور وقوله من مصالح الدين
اما مصالح الدين فان مباشرة منكوحته التي هي حلال له تمنعه عن طموح العين
الى غيرها التي هي حرام محض عليه وعلى وجه توجب مباشرته اياها الاجر لو جلب
ما ينوي ابنه لقوله عليه السلام من تزوج فقد حصن نصف دينه واما مصالح الدنيا فانها
تقوم بامور داخل البيت كما ان الزوج تقوم بامور خارج البيت وبهذين الامرين
نظم المعيشة في الدنيا وهو ان يقول احلف بالله لانه موجب لغيره وهو الاحتراز
عن هتك اسم الله تعالى لا ينعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم وانما قيد بقوله عندكم
لان شركة المفاوضة غير جائزة عنده وهذا الذي ذكره هو ان ذلك العقد لا ينعقد
الا بلفظ المفاوضة غير مجرى على اطلاقه بل ذلك فيما اذا لم يعرف المتعاقدان احكام
المفاوضة واما اذا كانا يعرفان احكام المفاوضة صح العقد بينهما اذا ذكرا معنى المفاوضة

وان لم تصرح باللفظ لان المعتبر المعنى دون اللفظ ثم فيما اذا لم يعقد معاوضة
فيما اذا لم يتقلها احكامها ولم يذكر لفظ المعاوضة كان الشركة عنانا كذا في المبسوط
مقام ما ذكرنا من المجاورة لان في المحسوسات عند الانفصال من البيتين
وفيما الهبة والنكاح والخلع وفيما ملك الرقبة وملك المتعة على حكم الملك له عليها وهي حل الوطء
وهذا جواب عما قاله الشافعي بقوله لانه عقد شرع لامور لا تحصى قلنا لم يشرع لتلك
الاشياء مقصودا بل شرع لحكم واحد وهو حل الاستمتاع للزوج بثبوت الملك له عليها
لانه امر معقول لما ذكرناه وهو شرعية النكاح لاثبات الملك عليها الا يرى ان المرأة
يثبت الملك عليه في المهر ويثبت ملك المتعة للزوج عليها حتى صح الاعتياض له واما قلنا
ان ثبوت حل الوطء له بثبوت الملك له عليها امر مقصود وما ذكره الشافعي من امور لا تحصى
من الثمرات توجد تلك الامور من غير النكاح ووجود النكاح مع عدم تلك الامور
فان من تلك الامور التوارث وهو اخصها فهو معدوم في صورة نكاح الكتابية
وكذلك المصاهرة لا تثبت بما اطلق امرأته قبل الدخول حتى بينهما حتى حل له نكاحها اذا م
واما نكاح فاسد فلا يوجد بدون اثبات الملك له عليها في حل الاستمتاع فعلم بذا ان
تلك الامور من الثمرات وثبوت الملك له عليها في حل الاستمتاع من المقاصد فان قيل
ملك المتعة ايضا مشترك بينهما الا يرى ان للمرأة ان تطالب زوجها بالوطء حتى اذا
لم يوف حقها في ذلك تفرق كما في العنين قلنا ثبوت حق المطالبة لا يدل على الملك كما
في بعض المحابس ولان حد الملك الذي هو الاختصاص بالمطلق الحاجز يوجد في حق الرجل
لا في حق المرأة فان المرأة ممنوعة عن تزوج غيره وليس للمرأة ان تمنع زوجها
عن تزوج غيرها حتى لا يختل حقها في الوطء واذا كان كذلك قلنا اي لما كان شرعية
النكاح لاجل حل الوطء له وثبوت ملك المتعة له عليها لا بمعناه بمنزلة النص فانه
يوجب الحكم فيما يتناوله سواء كان هو معقول المعنى او لم يكن لما ان الاسم الموضوع للشيء
يدل على ما وضع له سواء عقل معناه او لم يعقل لان الحقيقة من قوة على السامع من
غير ان يعقل الا يرى ان الولد الرضيع يسمى اميرا وعالما من غير وجود معناهما فيه

واقصر خليقة الله يسمى طويلا والاسود يسمى كافورا والاعمى يسمى ابا العيناء
من غير وجود المعاني علم ان الاعلام انما تعمل وضعا لا باعتبار المعاني كان
النصوص توجب الاحكام بانفسها سواء عقل معناها او لم يعقل لان النصوص
عين له الحقائق فاذا احتيج الى القياس حينئذ يعتبر فيها المعاني فكذلك في الاستعارة
يعتبر المعاني حين يعدى هذا اللفظ الى محل آخر واذا كان كذلك فالنكاح والتزوج
لما اسمان جعلا علما لهذا الحكم والعلم يعمل وضعا لا بمعناه ثم لما ثبت ملك النكاح وهي
بهما مع انهما لا ينبئان عن الملك لغة فالبيع واخواته تنبئ عنه لغة كان ثبوت ملك
النكاح بها احق لان اللفظ الدال على المعنى كان احق من اللفظ الذي لم يدل عليه لغة
وعلى هذا التقرير كان ثبوت ملك النكاح بلفظ البيع واخواته من قبيل ما ثبت الحكم
بدلالة النص وقوله فلما ثبت الملك بهما اي بالتزوج وضعا اي شرعا صحت التعدية به والنكاح
اي ثبوت الملك بلفظ التزوج والنكاح الى ما هو صريح في تمليك وهو البيع واخواته
فهلا صحت استعارة النكاح للبيع اي لم لم يجز ان يستعار لفظ النكاح للبيع
بان يقول البائع للمشتري نكحت هذا العبد او هذه الجارية بكذا فقال المشتري قبلت
حتى يصح البيع بلفظ النكاح كما يصح النكاح بلفظ البيع بقوله بعت ابنتي منك ولهذا
قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر انما وضع المسألة في الملك لا تعليق العتق
بالملك في العبد المعين كتعليق العتق بالشرى في انه يحنث في الوجهين اي في اجتماع النصفين
في ملكه او في غير الاجتماع بعد ان ملك الكل ثم هذا الذي ذكره في العبد المنكر في الملك
من اجتماع النصفين في ملكه جواب الاستحسان واما جواب القياس فهو كالشرى لان
الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل واما وجه الاستحسان
فان الملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع يكون فاختص الا يرى ان الرجل
اذا قال ان ملكت مائتي درهم فعبده حر انه يقع على اجتماع الملك فيهما والا يرى ان الرجل
يقول والله ما ملكت من مائتي درهم قط ولعله ان يكون قد ملك ذلك وزيادة متفرقا
ولكن لم يجتمع في ملكه مائتا درهم فكان صادقا واذا كان الاجتماع مقصودا اعتبر هذا الوصف

في غير المعين لانه يعرف بالاوصاف فاذا لم يوجد لم يحنث وفي المعين لم يعتبر الاجتماع
حتى انه اذا قال ان ملكت هذا العبد فهو حر فملك بعضه فباع ثم ملك النصف الباقي
فانه يعتق هذا الذي في ملكه لان صفة الاجتماع غير مرغوبة فلم تعتبر في المعين لانه
يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا يدخل هذه الدار انه لا يعتبر فيها صفة العمران
ويعتبر في غير المعين وكذلك هذا ولو قال ان اشتريت عبدا اعتق النصف الباقي وان
لم يجتمع ففرق بين الشرى والملك من وجهين احدهما ان في الملك انما يعتبر صفة
الاجتماع في المنكر بحكم العرف وليس في الشرى شيء على ما يقتضيه القياس من غير
تقييد صفة الاجتماع والثاني ان صفة كونه مشتريا تبقى بعد زوال الملك اما صفة كونه
مالكا لا تبقى بعد زوال الملك فافترقا وهذا لان الاشترا لا يقتضي اصل الملك فكيف
يقتضي صفته الا يرى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامراته طالق انه لو اشتراه لغيره
حنث في يمينه ولما كان كذلك فانه اذا اشترى النصف الباقي بعد بيع النصف الاول
فقد اشترى كله فوجد الحنث نصا كذا ذكره في جامعي فخر الاسلام وقاضي خان رحمهما الله
وفي عبد المعين يستويان اي يعتق في كلي وجهي التفرق والاجتماع سواء كان ذلك
في صورة الملك او صورة الشرى لانه استعار الحكم لسببه في الفصل الاول واستعار
السبب لحكمه في الفصل الثاني اي استعار الحكم لعلته في مسئلة ذكر الملك واستعار
العلة لحكمها في مسئلة ذكر الشرى اراد بالسبب العلة في الصورتين ثم عند
ذكر الملك لو اراد به الشرى كان مصدقا قضاء وديانة لانه لا تخفيف فيه بل فيه
تغليظ واما عند ذكر الشرى لو اراد به الملك يصدق ديانة لانه استعار العلة
لحكمها وهو جائز ولا يصدق قضاء لان استعارة العلة للحكم لا يجوز بل لانه نوع
التخفيف على نفسه مع احتمال ما ذكر والتغليظ ظاهر لان عند ذكر الشرى بواراده ما يتعلق
بالشرى وهو ان يعتق النصف الثاني الذي في ملكه وان حصل في ملكه بطريق التفرق وهو ظاهر واما
العدول عن ارادة الشرى بذكر الشرى الى ارادة الملك الذي هو يقتضي صفة الاجتماع
فليس هو بظاهر مع وجود التخفيف عليه فلذلك لا يصدقه القاضي واما الاتصال الثاني

اراد به اتصال السبب المحض بسببه فاستعار به جائز من احد الطرفين وهو استعارة السبب
لمسببه كما جوزنا استعارة البيع للنكاح لما ان البيع سبب لملك المتعة في محله وليس بعلة له لان
البيع حكما آخر موضوعا له وهو ملك الرقبة وكان ثبوت ملك المتعة له بحسب اتفاق الحال لا حكما مقصودا
له بدليل شرعيته فيما لا يحتمل ملك المتعة اصلا كما في العبد والبهايم فلذلك كان البيع لاثبات ملك المتعة
سببا محضا وذلك يجوز استعارة السبب للحكم ولا يجوز استعارة الحكم للسبب بان يذكر النكاح ويراد
البيع وهذا لان موجب النكاح ملك المتعة وليس هو سبب لملك الرقبة البتة وملك المتعة في حق ملك
الرقبة بمنزلة العدم فلو قلنا بالاستعارة يؤدي ذلك الى استعارة المعدوم للموجود فلم يثبت الاتصال
بينهما لان الاتصال انما يكون بين الشيئين الموجودين لا بين الموجود والمعدوم فلم يجز الاستعارة لعدم
لعدم طريق الاستعارة وهو الاتصال تحقيقه ان الاصل اعني ملك الرقبة مستغن عن ملك المتعة لوجوده
بلا ملك المتعة وكان ملك المتعة في حق ملك الرقبة بمنزلة العدم لما عرف ان الاصل مستغن عن الفرع والفرع
لا يستغني عن الاصل فلذلك صلح هذا الاتصال الثاني طريقا للاستعارة في احد الطرفين دون الآخر
وقوله ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم جاز ان يكون مراده من ذكر السبب للحكم الاصل للفرع
لكن كرر هذا للتنبيه على ان هذا السبب بمعنى الاصالة والسببية وفي حكمه هذا معنى الفرعية
وكونه حكما لان استغناء السبب عن وجود المسبب بمثابة له ذكر الاصل في السبب اما الاصل
فظاهر فانه مستغن في وجوده عن الفرع وكذلك ذكر السبب لان المراد من هذا السبب هو السبب
المحض لا السبب الذي هو بمعنى العلة وله حكم آخر مقصود له وهو علة في حقه فكان هو مستغنيا
في وجوده عن هذا المسبب لا كالعلة والمعلول لان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر وهذا كالجملة الناقصة
اذا عطفت على الجملة الكاملة كما اذا قال ان طالق وعمرة لما ان الجملة مفتقرة
الى الجملة الكاملة كالفرع مفتقر الى الاصل والمسبب مفتقر الى السبب وكذلك الجملة
الكاملة لا تفتقر الى الناقصة والناقصة تفتقر الى الكاملة وعلى هذا الاصل قلنا ان
الفاظ العتق تصلح ان تستعار للطلاق لكن عند نية الطلاق بان يقول لامراته انت حرة
ونوى به الطلاق تطلق بطريق الاستعارة لفظ العتق للطلاق وبدون النية لا يقع
الطلاق فان قيل ما الفرق بين استعارة الفاظ العتق للطلاق هنا حيث يحتاج

الى النية لصلاحه للاستعارة وبين استعارة الفاظ التمليك في باب النكاح للنكاح
وهنا كان لا يحتاج الى النية لصلاحه للاستعارة قلت الفرق بينهما من حيث ان
استعمال الفاظ العتق على حقيقته ممكن بان يخبر بها عن حريتها بقوله انت حرة مهمة
فلذلك لم تتعين للاستعارة للطلاق الا عند النية لاحتماله الطلاق على ما ذكرنا من
استلزام هذا اللفظ زوال ملك المتعة في محل الاستلزام فجاز ان يستعار اللفظ
الموضوع لازالة ملك المتعة وهو الطلاق مع امكان العمل بحقيقته على طريق الاخبار
والنية وضعت لتعيين بعض محتملات اللفظ فلما كان المستعار له من محتملات اللفظ
احتيج الى النية واما الفاظ التمليك المضافة الى الحرة عند وجود شرائط النكاح لم
تحتمل شيئا الا النكاح والا فيلغو فتعينت لذلك الاستعارة للنكاح من غير نية
وهذا لانه لا يتأتى اذا قال لحرة بعتك نفسي بكذا او وهبت لك لا يحتمل هذا المحل حقيقة
البيع والهبة وللفظ التمليك صلاحية للاستعارة للنكاح بطريق السببية لان البيع
او الهبة يصلح ان يكون سببا لملك المتعة في الامة بواسطة ملك الرقبة فكانت هذه الاستعارة
استعارة السبب للمسبب وهي طريق من طرق الاستعارة فصحت بغير النية لعدم احتمال
آخر وقوله تبعا لا قصدا على نحو ما قلنا اشارة الى ما ذكر من الفاظ التمليك في النكاح بقوله
وملك الرقبة سبب لملك المتعة الى آخره يعني لما ثبت ملك المتعة عند ثبوت ملك الرقبة
بطريق التبعية ثبت زوال ملك المتعة ايضا عند زوال ملك الرقبة بطريق التبعية فصار هذا
نظير عزل السلطان واحدا من امرائه فانه يكون عزلا لاتباع ذلك الامير بطريق التبعية
لان كل واحد منهما اسقاط يبنى على السراية واللزوم فاثر الاسقاط في صحة التعليق ولو
كان للاثبات لما صح التعليق وكذلك يثبت من غير قبول المرأة والعبد وكذلك يصح كل
واحد منهما بغير شهود واثر السراية فيما اذا قال انت طالق نصف تطليقة ونصف عبدي
تطلق ويعتق واثر اللزوم في حق عدم قبول كل واحد منهما الفسخ والرد والرجوع والمناسبة
في المعاني من اسباب الاستعارة فلذا من طرق الاستعارة وقوله من الوجه الذي قلنا احتراز عن
طرف الشافعي ان التعليل بكل وصف صالح من غير اثر خاص كما علل ان فعل مسح الراس

بقوله انه ركن في الوضوء فيسن فيه التثليث كالغسل فالركنية بلا اثر خاص في استدعاء
التثليث لا يناقضه بالمضمضة والاستنشاق واما قولنا انه مسح في الوضوء فلا يسن
فيه التثليث تعليل باثر خاص على ما يجيء بيانه ان شاء الله تعالى فاما بكل وصف اي مثل
الوجود والحيوانية فلا دلالة لمناسبة بينهما من هذا الوجه اي من الوجه الذي ذكرنا ان في
من المناسبة بينهما من حيث الاسقاط والسراية واللزوم لان معنى الطلاق كما وضع له اسمه
لا الذي وضع له اسمه والنكاح لا يوجب حقيقة الرق والتقييد بحقيقة الرق للاحتراز عن
تعليل ان فيه معنى في موضع آخر بقوله لان النكاح فيه معنى الرق قال عليه السلام النكاح رق
كما علل في المبسوط ولا يسلب المالكية الا يرى انها اذا وطئت بالشبهة يلزم العقر
على الواطئ للمرأة لا للزوج كما قلنا ان الملك بالنكاح ضروري ليس باصلي فلا يظهر
في حق العقر والطلاق لا يسقط الا ما اثبته النكاح وهو القيد عن التزوج والحبس عند
الزوج بالملك الذي له عليها فكان حاجتها الى رفع المانع وذلك يكون بالطلاق
كما يكون برفع القيد عن الاسير لان المرأة بعد النكاح حرة محبوسة عن التزوج
وبالفرقة يزول المانع من الانطلاق واما الاعتاق فاحداث القوة في الرقيق
لانه لم يبق في الرقيق صفة المالكية وبالعتق تحدث له صفة المالكية ولا مشابهة
بين احداث القوة وبين ازالة المانع وقوله واما الاعتاق فاثبات القوة فان قلت
هذا انما يستقيم على قولهما لان عندهما الاعتاق اثبات العتق وهو القوة واما عند
ابي حنيفة رضي الله عنه فعبارة عن ازالة الملك فكان على هذا بين الطلاق والعتاق
مناسبة من حيث ان كل واحد منهما موضوع لازالة الملك فينبغي ان يجوز الاستعارة
من الجانبين على مذهبه قلت في الطلاق ازالة محضة من غير شائبة
اثبات القوة لا من حيث الوضع ولا من حيث الشرع واما العتاق فازالة الملك مع دلالة
على اثبات القوة نظرا الى موضوع اللغة ونظرا الى حكمه من حصول الولاية على نفسه
وصلاحيته للولاية على غيره من القضاء والشهادة والارث ووجوه التصرف من
تملك المال وتمليكه ونفاذ تصرفه واعتاقه وغير ذلك فكان من الاثبات بمكان
فاحسن

فلا يصح الاستعارة لفحش التفاوت بينهما قوله وقد قال بعض مشايخنا
ان البيع لا ينعقد بلفظ الاجارة والاجارة تنعقد به وفي هذا تنبيه لقوله الى ان
لا يصح ان يستعار البيع للاجارة فانه وان استعير عند بعضهم عند اضافة البيع
الى الحر على ما ذكر في الكتاب بقوله يصح وقد ذكر شمس الائمة رحمه الله
جواز استعارة البيع للاجارة عند اضافة لفظ البيع الى نفس الحر مطلقا من
غير تقييد بذكر بعض المشايخ واما عند اضافة البيع الى العبد فانما لم يصح الاجارة
لا نعدام المحل لا نعدام الصالحية للاستعارة وهذا لان لفظ البيع اذا اضيف الى
العبد فلا يخلو اما ان اضيف الى منافع العبد او الى رقبته ولو اضيف الى منافع العبد
لا يصح لان المنافع معدومة في الحال وهي ليست بصالحة حال عدمها لا للبيع ولا للاجارة
الا ترى انه لو اضاف اليها صريح لفظ المستعار له وهو لفظ الاجارة بان قال اجرتك منافع
هذا العبد لا يصح فلا يصح الاجارة ايضا لان المحل صالح لحقيقة اللفظ والحقيقة
حقيق بان تراد لان المستعار لا يزاحم الاصل فلما وجب العمل بحقيقة اللفظ لتعذرها
سقط المجاز فلم يصح الاجارة حتى انه لو قال بعت منافع عبدي هذا شهرا بعشرة
دراهم كانت اجارة صحيحة بلفظ البيع وان اضيف لفظ البيع الى منافع العبد
لقيام القرينة الدالة على ارادة المجاز هكذا ذكره التقويم وقوله ذلك يتصور الى انعقاد
الاجارة بلفظ البيع انما يتصور في الحر لا في العبد لان العبد يصير بيعا لا اجارة لا يصلح
محلا للاضافة اي لعقد الاجارة وكذلك ما يستعار لها اي وكذلك لفظ البيع الذي
استعير للاجارة ولكن العين اقيمت مقامها اي عين الدار اقيمت مقام منافعها
في حق الاضافة في الاصل اي في حق عقد الاجارة في اثبات الاجارة وكذلك فيما يستعار لها
اي وكذلك لفظ البيع الذي يستعار للاجارة يعني لما اقيمت العين مقام المنفعة
في حق عقد الاجارة عند اضافة الاجارة الى العين اقيمت العين ايضا في حق المستعار
للاجارة وهو لفظ البيع الذي لم يرد به الاجارة مجازا مقام المنفعة ولكن انما يكون ذلك
اذا اضيف لفظ البيع الى الحر مع ذكر المدة كما في قوله للحر بعتك نفسك شهرا

واما اذا اضيف لفظ البيع الى منافع العين فان اريد به الاجارة فلا يكون للاجارة
كما لو اضيف صريح لفظ الاجارة الى منافع العين بان يقول اجرتك منافع هذه الدار
لا يجوز فكذلك فيما استعير لها وهو لفظ البيع اذا اضيف الى منافع العين لا يجوز
سوى ما ذكرنا من رواية التقويم ان فيه يجوز ايضا عند قيام الدلالة على ارادة المجاز
وصار هذا كالبيع يستعار للنكاح وكلمة هذا اشارة الى لفظ البيع اذا اضيف
الى منافع الدار وقوله يستعار للنكاح في غير محله اي في غير محل النكاح وهي المحرم
من النساء اي المحرم من النساء كما هي ليست بمحل لحقيقة لفظ النكاح فكذلك ايضا
ليست هي بمحل للفظ المستعار للنكاح وهو لفظ البيع الذي لم يرد به النكاح فكان
هذا عين نظير لفظ البيع الذي لم يرد به الاجارة اذا اضيف الى منافع العين فان هناك لا يصح اريد به
الاجارة لاضافته الى المحل الذي لو اضيف اليه حقيقة لفظ الاجارة لا يصح فكذا اذا اضيف اليه
اللفظ المستعار للاجارة فكذا هنا لما لم يصح النكاح بحقيقة لفظ النكاح اذا اضيف
الى المحرم من النساء فكذا لا يصح النكاح باللفظ المستعار للنكاح اذا اضيف الى
المحرم من النساء وهذا لان المستعار لا يكون اقوى حالا من الحقيقة فلما لم يصح النكاح
بصريح لفظ النكاح الذي هو حقيقة فيه في هذا المحل لم يصح هو ايضا باللفظ المستعار
للفظ النكاح وهو لفظ البيع اذا اضيف الى هذا المحل فعلم بهذا كله ان عدم جواز
استعارة البيع للاجارة فيما لا يجوز لا باعتبار ان الاستعارة في نفسها لا تجوز بينهما
بل باعتبار ان اللفظ المستعار لم يضف الى محله حتى اذا اضيف الى محله وهو
عين غير قابل للبيع يجوز كما في استعمال لفظ المستعار له وهو لفظ الاجارة انما
تنعقد اجارة اذا اضيف الى العين لا الى المنفعة فكذا في اللفظ المستعار له لما
ان اللفظ المستعار انما يعمل على حسب عمل حقيقة لفظ المستعار له فانما يعمل فيه
حقيقة لفظ المستعار له يعمل اللفظ المستعار في ذلك المحل وما لا فلا ومن احكام هذا
القسم ان صاحب المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم وعند ابي حنيفة رضي الله عنه
اي التكلم بلفظ المجاز قائم مقام التكلم بلفظ الحقيقة بان التلفظ بلفظ الابن عند ارادة الحر

الشجاع به مقام التلفظ بلفظ الرجل الشجاع ثم الحكم الثابت بالمجاز كالحكم الثابت
بالحقيقة كما في الوكالة فان الحكم الثابت بالتوكيل كالحكم الثابت بالموكل حتى حل للموكل
وطي جارية اشتراها الوكيل لموكله كما لو باشر شراها بنفسه وكذلك التراب
مع الماء فان الخلفية هناك في حق الة وهي الماء والتراب واما حصول الطهارة
فيهما بطريق الاصالة لان حصول الطهارة حكم لهما ولا خلفية فيه وعندهما المجاز
خلف عن الحقيقة في ايجاب الحكم لان الحكم هو المقصود فكان اعتبار الاصالة والخلفية
فيما هو المقصود اولى وبعد هذا احتاج منهم ان شرط الخلف انعدام الاصل مع الحال
على احتمال الوجود تعتد الى ختمنى الدرهم لما كان الاصالة والخلفية في حق التكلم
كان المنظور اليه والملتفت له تشبع صحة اللفظ وتصوره لغة من غير ان ينظر الى
صحته من حيث الشرع فكان ذلك عنده كمحل الاستثنا فان الاستثنا تشبع صحته
من حيث اللفظ على ان يكون عبارة عما وراء المستثنى وان لم يصح واصل الكلام
محلا اصالة الا من حيث الحكم باعتبار انه تصرف من المتكلم في كلامه حتى اذا قال
لامراته انت طالق الفا الا تسع مائة وتسعة وتسعين لم تقع الا واحدة ومعلوم ان
الحال غير صالح لما صرح به ومع ذلك كان الاستثنا صحيحا لانه تصرف من المتكلم
في كلامه فهنا ايضا كذلك وعندهما لما كان المجاز خلفا عن الحقيقة في حق اثبات
الحكم كان المنظور اليه والملتفت له توهم صحة حكم الحقيقة حتى يصير المجاز
خلفا عنها في حق اثبات الحكم اما لو كان الحكم مستحيلا بحيث لا يمكن ان يجعل المجاز خلفا
عن الحقيقة في اثبات الحكم لانه لا حكم للحقيقة اصلا فكيف يصح المجاز عنه خلفا في
اثبات الحكم المستحيل كما عند ابي حنيفة رحمه الله ان التكلم لما لم يصح لغة اصلا لا يصير
مجازه خلفا عنه في التكلم لانه لم يصح تكلما فكذا هاهنا في قوله لعبده وهو اكبر سنا هذا
هذا ابني لا يعتق عندهما لان حكم حقيقة كلامه هاهنا وهو اثبات البنوة محال والمجاز
خلف عن الحقيقة في ايجاب الحكم فمن كل موضع يصلح ان يكون السبب منعقدا لايجاب الحكم
الاصلي يصلح ان يكون منعقدا لايجاب الحكم الخلفي كما في قوله لتمسن السماء وفي كل موضع

لم يوجد في السبب صلاحية لانعقاد الحكم الاصلي لا ينعقد موجبا للحكم الخلفي ١٤٩
كما في اليمين الغموس وكما في حق الحائض والنفسا انهما لما لم تخاطبا باية الوضوء لم تخاطبا
باية التيمم وكان ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اي التكلم بلفظ المجاز
خلف عن التكلم بلفظ الحقيقة حتى ان قوله هذا اسد للانسان الشجاع مجاز عن
قوله هذا اسد في حقيقته للهيكل المخصوص هكذا كان يقرر استاذي مولانا فخر الدين
الماءامرغي رحمه الله فان قيل كيف يستعار قوله هذا اسد عن قوله هذا اسد وهما جميعا
على عبارة واحدة قلنا يوجد ذلك عند قرينة دالة على المجاز بان اشار الى انسان
بقوله هذا اسد او يقول رايت اسدا يرمي ولا يبعد ان يختلف الشي باختلاف صفته اسما
وحكما الا ترى ان العصير هو حلال شربه فاذا تخمر صار حراما ثم اذا تخلل يصير
حلالا وتغيير الاسما والاحكام باعتبار تغير الصفات وهو في ماهيته شي واحد وهو ماء
العنب وكذلك قوله هذا اسد عند الاستعمال في الموضوع له حقيقة وعين هذا اللفظ
عند الاستعمال في المستعار له مجاز بسبب اختلاف في محله واقرب من ذلك ما اذا اعطى
رجل رجلا عشرة دراهم مثلا بان يعطي مثلها الرجل المعطى غدا او بعد غد ان ذكر
لفظ البيع لا يجوز لانه ربوا وان ذكر لفظ القرض يجوز لانه في معنى العارية وفي كلتي
الصورتين هو اعطا الدراهم بمقابلة ما ياخذ مثل تلك الدراهم وهو شي واحد فتغير الاسم
والحكم بسبب شي اقترن به فكذلك هاهنا كان قوله هذا ابني لعبده الذي هو اكبر سنا منه
مجازا عن قوله هذا ابني لعبده الذي يولد مثله لمثله فلو قال ذلك للذي يولد مثله لمثله
كان تثبت البنوة والحرية بمصادفة حقيقة كلامه محلها وفي الذي لا يولد مثله لمثله
تثبت الحرية التي هي لازمة البنوة لقيام هذا المجاز مقام تلك الحقيقة وان تعذر هذا المجاز
لتلك الحقيقة في اثبات البنوة للتعذر لم يتخلف في اثبات لازمته لعدم التعذر فيثبت وهذا
لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة في التكلم كان الشرط فيه ان يكون الكلام الحقيقي في نفسه
مفيدا وافادته هاهنا بكونه مبتدا وخبرا موضوعا للايجاب بصيغته وقد وجد
فكان هذا الكلام عاملا في ايجاب الحكم الذي تقبله هذا المحل بطريق المجاز وهو الحرية

وإن تعذر العمل بحقيقة كلامه وهي إثبات البنوة لأن ذلك إنما يعتبر إذا كان بالأصالة و
الجلعية في حق الحكم وليس كذلك على ما قررنا لأنه إن لم يتعذر كان الكلام عاملاً بحقيقته
وعند التعذر بالعمل بحقيقته صير إلى مجازه لأن هذا أولى من الإلغاء فصار كأنه
قال عتق علي من حين ملكته لأن البنوة سبب لهذا فإنه إذا ملك ابنه يعتق عليه
من حين ملكه فيجعل هذا النسب كناية عن موجبه مجازاً وتصحيح كلام العاقل واجب
ما أمكن فإن قلت يشكل على هذا التقرير الذي قاله أبو حنيفة رحمه الله من أنه يتبع صحة
الكلام لغة وإفادته في أن يكون المجاز خلفاً عن الحقيقة لا استحالته من حيث الحكم لكن
إذا كان كذلك الكلام الذي استحال حكمه له حكم آخر لازم غير مستحيل يثبت ذلك كما في
صورة النزاع فما إذا قال لعبده الصبي الصغير هذا جدي أو لعبده هذه ابنتي أو لأمته
هذا ابني أو قال لغلامه أعتقتك قبل أن أخلق حيث لا يعتق هؤلاء بهذا الكلام
وكذلك لو قال في غير هذا الباب لو قال قطعت يد فلان وله علي الأرش فأخرج
فلان يده صحيحة لم يستوجب شيئاً قلت أما في مسائل الإعتاق ففيه
منع وعلى ذلك التقدير لا يحتاج إلى الفرق على قوله وعلى تقدير التسليم إذا قال لعبده
هذه ابنتي قلنا الأصل أن الإشارة إليه إذا لم يكن من جنس المسمى فالعبرة للمسمى
كما لو باع فصاً على أنه ياقوت فإذا هو زجاج فالبيع باطل والذكور والإناث
من بني آدم جنسان مختلفان فإذا لم يكن المشار إليه من جنس المسمى تعلق الحكم
بالمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيحه إيجاباً ولا إقراراً بالمعدوم فلا يمكن
أن يجعل البنت مجازاً عن الابن بوجه وكذا عكسه الأمر كذلك أنه لا يعتق وإن احتمل
أن يكون ولده بأن كان يولد مثله لمثله بخلاف ما نحن فيه فإنه وإن كان يولد مثله
لمثله تعتق بالاتفاق وتثبت البنوة إن كان مجهول النسب وفي معروف النسب يثبت
لازمة البنوة وهي الحرية بطريق المجاز وكذا قوله لعبده الصغير هذا جدي ففيه
منع وتسليم وعلى تقدير التسليم نقول لا موجب لهذا الكلام في ملكه إلا بواسطة
الأب وتلك الواسطة غير ثابتة وبدونها لا موجب للكلام حتى يجعل كناية عن موجبه
مجازا

مجازاً بخلاف قوله أعتقتك قبل أن أخلق لأنه لا موجب فيما صرح به فكذا الذي
تقوم مقامه لما أن الإعتاق قبل الخلق إعتاق قبل الملك ولو أعتقه قبل أن يملكه ثم
ملكه لم يلزمه العتق فكذا هنا لأنه لما لم يكن لصحته حكم العتق لم يكن لما كني عنه أيضاً
حكم العتق وكذلك قوله قطعت يدك لأنه لا موجب للجرح بعد البرء إذا لم يبق له أثر
فلا يمكن تصحيح كلامه بأن يجعل كناية عن موجبه فلهذا كان لغواً هذا كله مما أشار إليه
في المبسوط والأسرار بخلاف النداء لأنه لاستحضار المنادى أي لو قال يا ابني لا يعتق
لأن الاستعارة إنما تصح لإثبات معنى والمعنى غير مراعى في النداء لأنه لاستحضار
المنادى بصورة الاسم لا بمعناه فإذا لم يكن المعنى مقصوداً لم تجب الاستعارة لتصحيح
معناه وإنما صير إلى الاستعارة فيما سبق كيلا يلغو الكلام وههنا الكلام صحيح من غير
أن يستعار للحرية لحصول المقصود وهو استحضار المنادى فلا ضرورة في استعارة
هذا الكلام بخلاف قوله يا حر فإنه يستوي نداؤه وخبره لما ذكر في الكتاب أن العمل   للحرية صح
بالحقيقة متى أمكن سقط المجاز لأن المستعار أبداً يزاحم الأصل لأنه خلف له يوجد مع وجود
الأصل وحاصل هذا الأصل ما ذكره الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله بقوله الكلام
على ضربين حقيقة ومجاز وأنه لا يحمل على المجاز إلا عند التعذر حمله على الحقيقة فتمس
الحاجة لذلك إلى معرفة الحقيقة والمجاز والطريق في ذلك هو النظر في السبب الداعي
إلى تعريف ذلك الاسم في الأسماء الموضوعة للمعنى وإلى تعريف المعنى في الموضوعات
فما كان أقرب عند ذلك فهو أحق وما كان أكثر إفادة فهو أولى بأن يجعل حقيقة وذلك
يكون بطريقين التأمل في محل الكلام والتأمل في صيغة الكلام أما بيان التأمل في المحل
ففي قوله تعالى أو لامستم النساء حملناه على المجامعة دون المس باليد لأنه إذا
حمل على المس باليد كان تكراراً لنوع حدث واحد وإذا حمل على المجامعة كان بياناً
لنوعي الحدث في التيمم فكان هو أكثر فائدة مع أنه معطوف على ما سبق وفي السابق ذكر نوعي
الحدث فإن قوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة أي وأنتم محدثون ثم قال وإن كنتم جنباً فاطهروا
ثم قال وإن كنتم مرضى إلى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا فيدل أنه بمحل الكلام يتبين أن المراد

الجماع دون المس باليد واما بيان الدلالة من صيغة الكلام ففي قوله تعالى ثلثة قروء
انما الحيض دون الاطهار لان اللفظ اما ان كان ماخوذا من القرء الذي هو الاجتماع
الى آخره وقوله ان القرء للحيض حقيقة وللطهر مجاز فان قلت جعل المصنف
رحمه الله القرء من الاسماء نظير المشترك بين الحيض والطهر في بيان المشترك
ثم جعله ههنا نظير الحقيقة والمجاز حيث جعل الطهر مجازا له وبينهما منافاة
لان الاسم المشترك حقيقة في انواعه قلت لا بعد ان يسمى الشيء الواحد باسمين
مختلفين بالنسبة الى الغائط الذي هو المطمئن من الارض لما اطلق على الحدث جعلوه
في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط في موضع مجازا وفي موضع كناية فالمجاز
باعتبار انه اطلق في غير موضعه الاصلي للاتصال بينه وبين الحدث بطريق المجاورة
والكناية باعتبار وجود الملازمة بينهما من حيث العادة اذ الكناية هي ذكر اللازم
وارادة الملزوم فكذلك ههنا جاز ان يكون القرء مشتركا بين الحيض والطهر للاستعمال
فيهما على السواء وجاز ان يكون للحيض حقيقة دون الطهر لقوة دلالته على الحيض
من وجوه الاشتقاق الذي ذكر في الكتاب ولا شك ان ما هو اكثر دلالة على معنى بحسب
الاشتقاق كان هو احق بذلك من غيره على ما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله
ثم قوله انه ماخوذ من الجمع اي ان لفظ القرء ماخوذ من القرء الذي هو الجمع وهو معنى
حقيقة هذه العبارة اي كونه للجمع حقيقة للقرء لغة لا للطهر لان الاجتماع صفة
الدم لان الاجتماع حقيقة يوجد في قطرات الدم على وجه لا بد منه ليكون حيضا فانه
ما لم يمتد رؤية الدم لا يكون حيضا فكان الحمل عليه اولى من الحمل على الطهر لان الطهر
زمان انقطاع الدم لا اجتماع الدم فكان ما وضع له اللفظ موجودا في الحيض فكان هو
اقرب الى الحقيقة وكذلك العقد لما ينعقد حقيقة لان حقيقة العقد شد بعض
الجسم وربط بعضه بالبعض من عقد الحبل والعقد في الكلام اسم لربط كلام بكلام
نحو ربط لفظ اليمين بالخبر الذي فيه رجاء الصدق لاثبات حكم وهو الصدق منه
اعني البر وكذلك عقد البيع ربط الايجاب بالقبول لاثبات حكم وهو الملك يسمى بما

يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة القلب فكان ذلك دون العقد الذي هو ضد الحل
فيما وضع الاسم له فحمله عليه يكون احق وبهذا الذي ذكرنا يبطل قول الخصم حيث
يطلق لفظ عقد اليمين على اليمين الغموس الذي فيه القصد فقال العقد عبارة
عن القصد فان العزيمة تسمى عقيدة وكذلك النكاح للجمع في لغة العرب يعني نحن حملناه
على الوطء والخصم حمله على العقد واصل الخلاف في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقلنا
موطوءة الاب على الابن حرام سواء كان ذلك الوطء بالعقد او بالزنا حملا للنكاح على
الوطء لا على العقد وعند الشافعي رحمه الله من زنى بامرأة الاب لا تحرم على الابن حملا للنكاح
على العقد فما قلناه احق لان الاسم في اصل الوضع لمعنى الضم والالتزام يقول القائل
انكحت الصغرى الى الزمخ وضمه البكر معنى الضم في الوطء يتحقق حقيقة ولهذا
يسمى جماعا ثم العقد يسمى نكاحا باعتبار انه سبب يتوسل به الى ذلك الضم فعلم
ان الوطء احق به الا في الموضع يتعذر حمله على الوطء فحينئذ يحمل على ما هو مجاز عنه
وهو العقد كما في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وامثلة هذا الكثير اكثر من ان تحصى
ومن تلك الامثلة قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان قال علماؤنا رحمهم الله اللغو ما يكون خاليا عن فائدة اليمين شرعا ووضعا
فان فائدة اليمين اظهار الصدق من الخبر فاذا اضيف الى خبر ليس فيه احتمال الصدق
كان خاليا عن فائدة اليمين فكان لغوا وقال الشافعي رحمه الله اللغو ما يجري على اللسان
من غير قصد ولا خلاف في جواز اطلاق اللفظ على كل واحد منهما ولكن ما قلناه
احق لان ما يجري من غير قصد له اسم آخر موضوع وهو الخطأ الذي هو ضد
العمد والسهو الذي هو ضد التحفظ فاما ما يكون خاليا عن الفائدة لمعنى في نفسه
لا لحال المتكلم وهو عدم القصد فليس له اسم موضوع سوى انه لغو فحمله
عليه اولى الا ترى الى قوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه يعني الكلام
الفاحش الذي هو خال عن فائدة الكلام بطريق الحكمة دون ما يجري من غير
قصد فان ذلك لا عتب فيه واصل الخلاف في هذا راجع الى الغموس

هل هو داخل تحت اللفظ ام لا فعندنا هو داخل حلالا فالا فقوله ولهذا قال ابو يوسف
رحمهم الله في الدعوى ايضاح لقوله ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لان المستعار
لا يزاحم الاصل في رجل له امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فيكون بالبطون
المختلفة اذ لو كانوا في بطن واحد لا يثبت هذا الحكم بل عند دعوى احدهم يثبت
نسب الآخرين لان الحكمة في التوأمين ذلك اذ من ضرورة ثبوت احدهما
ثبوت الآخر لانهما خلقا من ماء واحد انه يعتق من كل واحد ثلثه لان قول المولى
احد هؤلاء ولدي صار بمنزلة قوله احد هؤلاء حر لان العمل بثبوت النسب لا
يمكن اذا مات قبل البيان لكونه مجهولا فلما كان هذا بمنزلة الحقيقة لم يعتبر
ابو حنيفة رحمه الله ما يصيب الاوسط والآخر من قبل امه لان الاصابة من قبل الاقرار
المضاف اليه حقيقة لانه يصيبه من نفسه بلا واسطة وما يصيب الولد
من قبل امه بمنزلة المجاز لانه لم يرد به حقيقة بل اريد به غيره كما في المجاز
لان المجاز انما يصح بواسطة وهي القرينة ولا اتصال بين محل المجاز وبين محل
الحقيقة فلم يعتبر المجاز عند الحقيقة وذكر في دعوى المبسوط امة لها ثلاثة اولاد
ولدتهم في بطون مختلفة وليس لهم نسب معروف فقال المولى في صحته احد هؤلاء
ابني ثم مات قبل ان يبين لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى نسبه مجهول
ونسب المجهول لا يمكن اثباته من احد لانه انما يثبت في المجهول ما يحتمل تعليقه
بالشرط ليكون متعلقا بخطر البيان والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط ولا يثبت
في المجهول والجارية تعتق لانه اقر لها بامية الولد وهي معلومة وام الولد تعتق
بموت مولاها من جميع المال ويعتق من كل واحد من الاولاد ثلثه في قول ابي حنيفة رحمه الله
لان دعوة النسب اذا لم تعمل في اثبات النسب كانت اقرارا بالحرية فكانه قال احدهم
حر فيعتق ثلث كل واحد منهم من جميع المال وعلى قول محمد رحمه الله يعتق من
الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه ومن الاصغر كله لان الاكبر ان كان هو المقصود
بالدعوة فهو حر وان كان المقصود هو الاصغر او الاوسط لم يعتق
الاكبر

١٤٧

فهو حر في حال عبد في حالين فيعتق ثلثه واما الاوسط فان كان هو المقصود
فهو حر وكذلك ان كان المقصود هو الاكبر لانه ولد ام الولد يعتق بموت المولى
كما تعتق امه وان كان المقصود الاصغر لم يعتق الاوسط فهو يعتق في حالين ولا يعتق
في حال والاحوال في الاصابة حالة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان
فلهذا يعتق نصفه واما الاصغر فهو حر بيقين سواء كان المقصود هو الاوسط
او الاكبر او هو الا ان ابا حنيفة رضي الله عنه لم يعتبر هذه الاحوال لانه مبني على
ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية مختلفة وحكمه مختلف فانه
اذا كان مقصودا بالدعوة كان حرا في الاصل واذا كان المقصود غيره كانت
حريته بطريق التبعية للام بعد موت المولى وبين كونه مقصودا او تبعا منافاة
فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا قال يعتق من كل واحد منهم ثلثه وقد
روى عن ابي يوسف مثل قول محمد الا في حرف واحد وهو انه قال يعتق من الاكبر
نصفه لان حاله تردد بين شيئين فقط اما ان كان ثابت النسب من المولى فيكون
حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه فلا يعتق منه شيء فلهذا اعتق نصفه ويسعى
في نصف قيمته كذا في المبسوط وقيل انما صارت احوال الحرمان احوالا واحوال
الاصابة حالة واحدة لان عدم الشيء يجوز ان يكون لمعان شتى كما اذا قيل لرجل انه غير
مالك للنصاب لانه لم يكتسب او لانه لم يرث او لانه لم يتصدق عليه او لانه لم يوهب له فيجتمع
انعدام هذه الاسباب في حق عدم الملك واما اذا ملك النصاب فلا بد ان يكون سبب
ملك النصاب شيئا واحدا لا غير من تلك الاسباب ومحال ان يتعدد سبب الملك
عند وجود الملك وهكذا الصدر الكبير علاء الدين رحمه الله في زياداته وجه الفرق بين
الاصابة والحرمان وذكر في الاسرار من تفاريع محمد رحمه الله في هذه المسألة الا ترى
ان الام تصير ام الولد له ولو كان كل واحد منهم حرا لما صارت الام ام
ولد له وكذلك قيل في امة لرجل ولدت ابنا فزوجه امة له اخرى فولدت
منه ابنا فنظر المولى الى الابنين فقال احدهما ابني ثم مات عتق نصف الاكبر

وكل الاصغر وعلى ما قاله ابو حنيفة رحمه الله يجب ان يعتق نصف كل واحد منهما
وكذلك لو حلف لا يشرب من هذه البئر لم يقع على الكرع الكرع والكروع دهان
بر آب نهادن بوقت آب خوردن جعله في المصادر من باب علم وجعله في الصحاح
من باب منع وجعل كسر الراء فيه لغة اخرى وقال في المغرب الكرع تناول الماء
بالفم من موضعه ومنه كره عكرمة الكرع في النهر لانه فعل البهيمة يدخل فيه
اكارعه فالكرع ما دون الكعب من الدواب وما دون الركبة من الانسان
وجمعه اكرع واكارع وعلى هذه الجملة يخرج قولهم اي على الاصل الذي ذكر
وهو قوله ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز ان الام تصير ام ولد له
ولو لم يكن بطريق الحقيقة لما صارت هي ام ولد له وقال في الجامع اي قال
في الجامع الكبير في الباب الثالث عشر من كتاب الاقرار رحمه الله تعالى رجل له عبد ولعبده
ابن وللابن ابن في بطنين مختلفين فقال المولى في صحته احدهم ابني وكل
واحد منهم يولد مثله لمثله ثم مات قبل ان يبين فان الاول يعتق ربعه
ويسعى في الباقي الى اخره قيد بقوله في بطنين مختلفين اذ لو كانا في بطن واحد
يعتق كل واحد منهما جميعا لان احد التوامين اذا صار ولدا للشخص او حافدا
له صار الاخر ايضا ولدا او حافدا ضرورة وان لم يدع فلذلك قال في بطنين
مختلفين ليتاتى التفريع المذكور في الكتاب وهو عتق البعض من كل واحد
منهم فقلنا يعتق من الاول ربعه ويسعى في الباقي ومن الثاني ثلثه ومن
كل واحد من الاخرين ثلاثة ارباعه ويسعى في ربع قيمته اما النسب فلا يثبت
اذا مات قبل البيان لانه لو ثبت في المجهول لبقي معلقا بالبيان وتعليق النسب
بالشرط باطل لانه اخبار عن امر كائن والتعليق انما يكون في امر معدوم
فلذلك لم يصح تعليقه اما وجه التقسيم فان الاول لو كان مرادا اعتق هو
وعتق اولاده جميعا فيعتق الاولاد ههنا عند ارادة الاول باعتبار سراية
انه ملكا ولاده وحافده لا لمعنى ان الاب صار حرا لان الاب لو كان

حرا لا يلزم ان يكون ولده حرا وانما يلزم ذلك في حرية الام لكن بطريق
ان الاول لو كان ولده لكان اولاده حفدة له وهم ملكه فيعتقون عليه
لان من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه واما لو كان الثاني مرادا اعتق
هو وولده لما ذكرنا ولا يعتق الاول وان كان احد الاخرين مرادا
عتق هو ولم يعتق الاول والثاني واحد الاخرين فيعتق الاول في حال
ولا يعتق في ثلاثة احوال وهو ما ذكرنا واحوال الحرمان احوال فيعتق ربعه
لذلك والثاني يعتق في حالين ولا يعتق في حالين كما ذكرنا واحوال الاصابة
حالة واحدة واحوال الحرمان احوال فيعتق في حال ولا يعتق في حالين
فيعتق ثلثه واحد الاخرين حر بيقين لانه حر بكل حال والاخر
يعتق في ثلاثة احوال وهي ما اذا اريد به نفسه او ابوه او جده ولا يعتق
في حال وهو ما اذا كان المراد به اخاه واحوال الاصابة حالة واحدة
فيعتق حينئذ في حال ولا يعتق في حال فاجتمع لهما عتق رقبة ونصف
عتق رقبة فيتنصف بينهما اذ ليس احدهما اولى من الاخر فيعتق من كل
واحد منهما ثلاثة ارباعه ويسعى كل منهما في الربع الاخر ثم قيل هذا الذي
ذكره هنا قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فاما على قول ابي حنيفة رحمه الله ينبغي
ان يعتق من كل واحد منهم ربعه لان من اصله ان الاقرار بالنسب اذا لم يفد اثبات النسب
للجهالة يجعل اقرارا بالعتق كما مر في المسئلة الاولى وهي ان من له جارية
ولها ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال احدهم ولدي يعتق من كل واحد
منهم ثلثه عنده ولا يشتغل باعتبار الاحوال فهذا كذلك واذا صار اقرارا
بالحرية صار كانه قال احدهم حر بين اربعة نفر فيعتق هناك ربع كل
واحد منهم وهنا كذلك والاصح ان هذا قولهم جميعا وابو حنيفة رحمه الله يفرق
بين هذه وبين تلك المسئلة التي مرت فيقول هناك جهة الحرية مختلفة في الحكم
فمنها باعتبار النسب ومنها باعتبار امية الولد من قبل ان ابن ام الولد له

ثلاثة ح

حكم ام الولد وهما مختلفان لان باعتبار النسب تتنجز الحرية في الحال فيكون مقصودا
وباعتبار امية الولد يتاخر الى ما بعد الموت ويكون تبعا لامه وبين كونه تبعا ومقصودا
تضاد فلهذا لم يعتبر الاحوال هناك واما ههنا فجهة الحرية واحدة باعتبار النسب
وهذا لانه ابنه او ابن ابنه او ابن ابن ابنه وهو في كل ذلك مقصود فلهذا اعتبر الاحوال
كذا في شرح الجامع الكبير لشمس الائمة وغيره فاما في الاكبر سنا منه فلابي حنيفة
رحمه الله طريقان احدهما ان هذا اقرار بالعتق في المسئلة السابقة وهو في الاصغر سنا منه
ويولد لمثله يثبت العتق فيه وفي ولاده يثبت له احدهما لاولى لاحتمال النسب
وهذا الاحتمال في الاكبر سنا منه غير ثابت حقيقة فباي طريق قال ذلك ابو حنيفة رحمه الله
تعالى في جوابه فاما في الاكبر سنا منه فلابي حنيفة رحمه الله طريقان احدهما انه تحرير مبتداء
من قبل ذكر السبب وارادة المسبب فيكون هذا انشاء اعتاق ولهذا قلنا في
رجلين ورثا عبدا فقال احدهما هذا ولدي يغرم لشريكه نصف قيمته اذا كان
موسرا كما اذا اعتقه لانه لو كان بطريق النسب لا يضمن لانه اذا ورث ابنه هو
وغيره لا يضمن لشريكه فعلم انه يمين له تحرير مبتدا فعلى هذا الطريق
لا تصير امه ام ولد له لان هذا انشاء اعتاق في ولدها وذلك لا يؤثر في صيرورة
الام ام ولد له البتة وحق الام لا يحتمل الوجود بابتداء تصرف المولى يعني ان
ان امومية الولد لا تحتمل الثبوت بانشاء تصرف فيها ففي ولدها اولى وهذا
لان امومية الولد حكم الفعل المخصوص على الخصوص والخلوص فلا يحتمل ان
يصير حكما للقول بطريق الانشاء بان يقول انشات فيك امومية الولد
والثاني وهو الوجه الاول في الكتاب انه جعل اقرارا بحرية الولد من حين
ملكه فصار قوله هذا ابني للاكبر سنا منه اقرارا بعتقه من حين ملكه لان
ما صرح به وهو البنوة سبب لحريته من حين ملكه وهذا الطريق هو الاصح وقد
قال في كتاب الاكراه اذا اكره على ان يقول لعبده هذا ابني فاقدم عليه لا يعتق عليه
والاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة انشاء العتق فعلم ان الاصح ما ذكرنا

فعلى هذا الطريق تصير امه ام ولد له لان هذا الكلام لما جعل اقرارا بحرية
الولد من حين ملكه جعل اقرارا بصيرورة الام ام ولد له لان هذا الحق
يحتمل الاقرار فيثبت في حق الام ايضا لان هذا الكلام سبب لموجب هذا الحق
في الام ايضا فاذا جعل هذا الكلام مجازا اي الاقرار بالعتق عن حكم حقيقة
هذا الكلام جعل اقرارا ايضا بكون الام ام ولد له لانه من حكم حقيقة
هذا الكلام ايضا ووجوب الضمان في مسئلة كتاب الدعوى بهذا الطريق ايضا
وهو الاقرار بالحرية لا باعتبار انشاء التحرير لانه لو قال عتق علي من حين
ملكته يضمن لشريكه فكذلك اذا قال هو ابني لان موجب هذا الكلام عتقه
من حين ملكه فلا ضرورة تدعونا الى جعله تحريرا مبتدا وهو اختيار و
وحاصله ان ما قاله ابو حنيفة رضي الله عنه في الاكبر سنا منه هذا ابني يحتمل ان يكون
ثبوت العتق في العبد بهذا اللفظ باعتبار ان هذا اللفظ اقرار منه بالعتق
او بهذا اللفظ ينشئ العتق فيه ويجدده من غير اقرار وعلى تقدير الاقرار
يكون العبد حرا ويكون اقرارا ايضا بان امه ام ولد له وامومية الولد تثبت
بطريق الاقرار وهو معنى قوله لانه يحتمل الاقرار اي بان كونها ام ولد يحتمل
الاقرار ولكن لا يثبت امومية الولد بطريق الانشاء وهو معنى قوله وحق الام
لا يحتمل الوجود بابتداء تصرف المولى وقوله بابتداء تصرف المولى احتراز
عن تصرف المولى في امومية الولد بطريق الاقرار وهو صحيح لان ذلك ليس تصرفا
في امومية الولد ابتداء بل هو اخبار عن كونها ام الولد وهو صحيح فيثبت به
امومية الولد وقد تعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا لان الحكم اذا
كان ممتنعا بحقيقة اللفظ كان ممتنعا ايضا بالاستعارة عنها كما قلنا ذلك في
المحرم من النساء فان النكاح فيها كما لا يثبت بحقيقة لفظ النكاح فكذلك لا يثبت
باللفظ المستعار عنه وهو لفظ البيع ولفظ الهبة ثم جعل النكاح ههنا مستعارا عما
هو مستعار له في الحقيقة كان كجعل وضع القدم مستعارا عن الدخول في قوله فلان

وضع القدم صار مجازا عن الدخول مع ان الدخول مستعار له لوضع القدم
لما ان وضع القدم في الدار سبب للدخول فيها كذلك البيع سبب لملك المتعة
الذي هو موجب النكاح فكان في كل منهما ذكر السبب وارادة المسبب وهو جائز
وقوله اذا استحال حكمه وهو الحرمة ومعناه ثبوت النسب وقيل حكمه الذي
حكم الحقيقة وهو البنتية ههنا وحكمه الذي المجاز وهو الحرية لا تثبت ههنا
واحد منهما وكذلك قلنا ايضا بعدم جواز الاجارة حقيقة بلفظ الاجارة
اذا اضيفت الى المنافع نقول ايضا بعدم جواز الاجارة باللفظ المستعار عنها
كلفظ البيع اذا اضيف الى المنافع وهذا لان الاستعارة لاثبات حكم الحقيقة
في محل المجاز ليعمل عمله في محل الحقيقة كما قلنا في القياس لاثبات حكم النص
في الفرع واذا كان الحكم ممتنعا بالحقيقة لم تصح الاستعارة لان مثال المجاز من
الحقيقة مثال القياس من النص ومن شرط صحة القياس ثبوت الحكم في المنصوص عليه
على وجه لا يتغير عند القياس فاذا تغير حكم النص بالقياس بطل القياس فكذلك
ههنا اذا تغير حكم الحقيقة بالمجاز بطلت الاستعارة وهو معنى قوله لان التحريم
الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وهذا
لان حكم الحقيقة انتفاء المحلية والحرمة المؤبدة فكان منافيا وجود النكاح فلم يصلح
ان يستعار هذا لانه لو استعير تغير حكم الحقيقة لان الحرمة الثابتة بتفريق
الزوج تعتمد صحة النكاح ووجوده والحرمة الثابتة بحكم الحقيقة منافية
للنكاح فيستحيل ان تثبت بناء على صحة النكاح فتغير حكم الحقيقة فبطلت
الاستعارة وبطلت الحقيقة ايضا لما ذكر في الكتاب فلغا كلامه فان قلت
اذا لم يثبت موجب حقيقة كلامه وهو البنتية باعتبار تكذيب القاضي فلم لم تثبت
لازمة تلك الحقيقة وهي الحرمة المؤبدة كما ثبت ذلك في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني
عند ابي حنيفة رحمه الله فانه لما لم يثبت موجب حقيقة كلامه وهو النسب ثبت لازمه
وهو الحرية وكما قالوا ايضا اي لاصغر سنا منه اذا اشتهر نسبه من الغير وقال له

وقوله منافٍ للملك اي لملك النكاح فلم يصلح حقا اي الحرمة الثابتة بهذا الكلام لم يصلح حقا من حقوق الملك

هذا ابني يعتق بالاتفاق ولم يثبت نسبه باعتبار اشتهار نسبه من الغير
وبنتيته لا زوجته وهو الحرية فلم تثبت لا وجه لذلك لان فيه حكم الحرمة ههنا
ههنا بهذا الطريق اقرارا بها على المراة لا على نفسه لان ملك الحل واقع عليها
ولو استثنا لازم حكم الاقرار ههنا كان هو واقعا عليها لان العين هي التي تتصف
بالحرمة وهو مكذب شرعا في اقراره على غيره وهذا لان المراة حرة مالكة على
نفسها فلم يصح اقرار الغير عليها بخلاف العبد فانه ليس بمستبد بنفسه
وهو في حق الملك بمنزلة ساير الجمادات المملوكة فاقرار سلطان الملك فيها
اقرار على نفسه فصح ولان الفرقة الصادرة من جانب الزوج انما تثبت شرعا
بالطلاق او بالمستعار عن الطلاق الذي يعمل عمل الطلاق والطلاق يستدعي سابقة
النكاح والبنتية مانعة للنكاح فكيف يكون البنتية موجبة للذي هو ثبت بالنكاح
وهو الفرقة الصادرة من جانب الزوج شرعا بناء على صحة النكاح ليصح ان المجاز
يقرر حكم الحقيقة فيما هو في حكم الحقيقة ههنا انتفاء المحلية اصلا والحرمة المؤبدة
الثابتة التي لا تنكشف اصلا ومثل هذه الحرمة لا تثبت في محل المجاز لو كان هو مجازا عن الطلاق ولو كان
مجازا عن الطلاق مع ذلك كان فيه تغير حكم الحقيقة في المجاز والمجاز وضع للتغيير في اللفظ لا في الحكم
بخلاف قوله هذا ابني فانه يعمل مثل عمله في محل حقيقته لان عمله في الحقيقة عتقه من حين ملكه
لا انتفاء الملك من الاصل فكذا يعمل في محل المجاز بالعتق من حين ملكه فاتحد الحكم ولم
يتغير فلذلك صح فلم يلغ وقوله فان الحرمة لا تقع به ابدا اعيد تاغير انه اذا دام
على هذا اللفظ انما تفرق القاضي بينهما لا باعتبار ان هذا اللفظ يوجب الحرمة
فانه لو كان يوجب الحرمة لكان لا يشترط الدوام كما في الرضاع وغيره من
المحرمات ولكنه لما دام على ذلك لا يقربها وصار ظالما في حقها وصارت هي
كالمعلقة لا ذات بعل ولا مطلقة فرق بينهما دفعا للظلم ولان الامساك بالمعروف
لما فات تعين التسريح بالاحسان فلم يصلح حقا من حقوق النكاح لم يصلح الحرمة الثابتة
بهذا الكلام الصادر من الزوج حقا من حقوق ملك النكاح لما ان الطلاق يملك بالنكاح

فكذا مجازه وهو التحريم في الفصلين متعذر اي الحرمة الثابتة بطريق المجاز
عن الطلاق متعذر في فصل معروفة النسب التي يولد مثلها لمثله وفي فصل
المرأة التي هي اكبر سنا منه لان الرجوع عنه صحيح لان الرجوع عن الاقرار
بالنسب صحيح والدليل على صحته ما اشار اليه في الفرائض بقوله ثم المقر
له بالنسب على الغير اذا مات المقر على اقراره ففي تقييده بقوله اذا مات
المقر على اقراره دليل على انه اذا رجع عن اقراره بالنسب يصح رجوعه
ثم لما صح رجوعه عن اقراره بالنسب في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة
النسب عن الغير عند تكذيب القاضي اياه لم يبق الاقرار ولم تثبت به الحرمة في
محل المجاز لانه لا اقرار اذ لو ثبتت الحرمة كانت ثابتة بناء على اقراره ولم يبق
الاقرار بالرجوع عنه فيما يحتمل الرجوع عنه فكذا الحكم الذي بني عليه وهو الحرمة ولان
هذا الاقرار بالنسب لم يصلح ان يقوم مقام الاقرار بالطلاق لانه لا يصلح ان يكون
حقا من حقوق النكاح كما بينا واما في قوله هذا ابني وان كان مستحيلا حقيقة اذا ملك صح
كان العبد اكبر سنا منه او شيخا اذا كان صغيرا او نسبه مشهورا من الغير فهو
قائم مقام قوله عتق علي من حين ملكته فكان هذا اقرارا منه بالعتق
والرجوع عن العتق لا يصح وان كان يصح رجوعه عن الاقرار بالنسب وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله العمل بعموم المجاز اولى والدليل على جواز العمل
بعموم المجاز ما ذكر في الكتاب في سورة النحل في قوله تعالى ولله يسجد ما في
السموات الاية سال نفسه بقوله ان سجود المكلفين على خلاف سجود
غيرهم فكيف عبر عن النوعين بلفظ واحد ثم قال وان المراد بسجود
المكلفين طاعتهم وعبادتهم وبسجود غيرهم انقيادهم لارادة الله تعالى وانها
غير ممتنعة وكلا السجودين يجمعهما معنى الانقياد فلم يختلفا فلذلك جاز ان
يعبر عنهما بلفظ واحد وهذا التخريج يؤيد صحة القول بعموم المجاز في العربية
وعندهما يقع على شرب ماء مجاور الفرات فلذلك يحنث عندهما اذا شرب من الفرات

بالكرع او باناء اغتراف بالاناء او بيده عملا بعموم المجاز كما في قوله لا يضع قدمه
في دار فلان كذا في شروح الجامع وذلك لانه ينقطع بالاواني والانهار دون النهر
في الاسماء كلها لان بالاواني دون النهر في الاسماء فلما كان كذلك من اغترف بالاواني
من الفرات فشرب منها كان حانثا عندهما واما اذا شرب من نهر منشعب من
الفرات فلا يحنث لان ماء الفرات ينقطع من الفرات بالنهر دون الاواني وفي
نظم الجامع ○ ولم يحنث بشرب من سري ○ وذلك كان يشعب الفراتا ○
وهذا لان ماء الفرات اذا اجري في نهر اخر يضاف فعل الشرب الى ذلك النهر لان
الشرب من الفرات انما يكون اذا كان الفرات ظرفا للماء الجاري وهذا الماء جار
في نهر لا يسمى فراتا وانما قيد في صورة المسألة بقوله اذا حلف لا يشرب من الفرات
لانه اذا حلف لا يشرب من ماء الفرات فشرب من نهر ياخذ من الفرات كرعا
او في اناء حنث في يمينه في قولهم جميعا لانه عقد يمينه ههنا على ماء الفرات
وهذا الماء ماء الفرات وان تحول الى نهر اخر بخلاف الاول فان هناك
عقد اليمين على المحل وهو الفرات والله اعلم

باب جملة ما تترك به الحقيقة

جملة الحقيقة

لما ذكر الحقيقة والمجاز وان الحقيقة قد تترك في
مواضع مع اصالتها في الكلام لم يكن بد من ذكر المعاني الموجبة للترك وذكرها
في هذا الباب وهي خمسة فوجه الحصر على هذه الخمسة هو ان الموجب اما ان يكون
امرا عاما او خاصا فان كان عاما فهو دلالة الاستعمال والعادة وان كان خاصا
فلا يخلو اما ان كان في المفرد او في المركب فان كان في المفرد فهو دلالة اللفظ في نفسه
وان كان في المركب فلا يخلو اما ان كان لمعنى راجع الى الكلام ام لا فان كان
فهو دلالة سياق النظم وان لم يكن فلا يخلو اما ان كان لمعنى راجع الى المتكلم
او الى غيره فالاول هو دلالة ترجع الى المتكلم والثاني هو دلالة في محل الكلام
قوله وهو خمسة اي ما يترك به من الدلالات التي تدل على ترك الحقيقة خمسة انواع
ثم الفرق بين الاستعمال والعادة ان العادة مشتقة من العود فتدل على التكرار

في العمل بخلاف الاستعمال فانه لا يدل على التكرار في العمل وكذلك نظائرها من العمرة
فان العمرة في اللغة عبارة عن الزيارة يقال اعتمر فلان فلانا اذا زاره وفي الشرع
عبارة عن زيارة مخصوصة وهي زيارة البيت والسعي بين الصفا والمروة مع
الاحرام وقوله او المشي الى بيت الله فانه لو قال علي المشي الى بيت الله في القياس لم
يلزمه شيء لانه انما يجب بالنذر ما يكون من جنسه ايجاب شرعا والمشي الى بيت الله ليس
بواجب شرعا ولانه لا يلزمه عين ما التزم وهو المشي فلان لا يلزمه شيء آخر وهو الحج
او العمرة اولى وفي الاستحسان يلزمه حجة او عمرة هكذا روي عن علي رضي الله عنه
ولان عرف الناس يذكر هذا اللفظ بمعنى التزام الحج او العمرة وفي النذور والايمان
يعتبر العرف فجعلنا هذا عبارة عن التزام حجة او عمرة مجازا وهو مخير بينهما لانهما
النسكان المتعلقان بالبيت لا يتوسل اليه ادائهما الا بالاحرام وانما بالذهاب الى
ذلك الموضع ثم يتخير ان شاء مشى وان شاء ركب وان شاء قدما او ان يضرب بثوبه
حطيم الكعبة فضرب الثوب على حطيم الكعبة في العرف عبارة عن اهداء الثوب
الى مكة وقال الامام شمس الائمة رحمه الله لو قال لله علي ان اضرب بثوبي حطيم الكعبة
يلزمه التصدق بالثوب لان الاستعمال عرفا واللفظ حقيقة في غير ذلك ومثاله كثير
ومن ذلك المثال ما لو قال لله علي ان اذبح الهدي يجب عليه ذبح الهدي بالحرم
ومن ذلك ايضا ما لو قال ان انحر ولدي او اذبح ولدي او اضحي بولدي يلزمه
ذبح شاة في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا وقوله على حسب ما اختلفوا
فان عند ابي حنيفة رحمه الله في قول الحالف لا يشتري راسا يقع على راس البقر والغنم
وعندهما يقع على راس الغنم خاصة وكل عام سقط بعضه كان شبيها بالمجاز
وهذا جواب اشكال يرد على قوله وكذا في من حلف لا ياكل راسا انه يقع على
المتعارف وكذلك في قوله لا ياكل بيضا انه يختص ببيض الاوز والدجاج الى آخره فانه
لما اورد هذه الاشياء مثالا للكلام الذي تركت حقيقته بدلالة الاستعمال والعادة
قيل له كيف يكون هذا الذي ذكرته من قبيل ترك الحقيقة في الكلام فان حقيقته مرادة

ان راس الغنم مثلا من حقيقة فانه يحنث باكله في يمينه لا ياكل راسا بالاتفاق
وكذلك بيض الاوز والدجاج بيض حقيقة وقد اريد هو في يمينه لا ياكل بيضا
فكيف يكون هذه الصور من قبيل ترك الحقيقة فاجاب عنه بهذا وقال نعم كذلك
الا ان هذا يشبه المجاز من حيث ان حقيقة العموم هي ان يراد عمومه فلما
لم يجر العموم على عمومه تركت حقيقته وكان مجازا او لما اريد بعض تلك الحقيقة
كان حقيقة فلذلك فلما هو حقيقة يشبه المجاز لحقيقته من حيث انه اريد به
بعض ما يتكلم في موضعه الاصلي ومجاز من حيث انه تركت حقيقة العموم اذ
اجراء العام على عمومه حقيقة وهو لحم في الحقيقة ولهذا لا يصح نفي اللحمية
عن لحم السمك لان اللحم يتكامل بالدم لان ما يشتق يدل على القوة والشدة ومنه لحم
التحمت الحرب اذا اشتدت والملحمة الوقعة العظيمة بالفتنة وفيها شدة واظهار قوة
وانما يحصل القوة للحم من الدم ولما كان كذلك لم يكن لحم السمك لحما كاملا لانه لا دم له
فخرج عن مطلقه اي عن مطلق اللحم بدلالة اللفظ اي لفظ اللحم وهو ما ذكرنا وكذلك
قول الرجل كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لان المكاتب قاصر في المملوكية
لانه غير مملوك يدا وان كان مملوكا ذاتا ولذلك لم يتناوله مطلق اللفظ حتى
لو نوى دخل وكذا الكلام في قوله امرأته طالق لم يتناول المبتوتة لنقصان معنى اللفظ
لان النكاح لم يبق ولكنه بقي بعض احكامه فصار قاصرا فلم يتناوله مطلق اللفظ حتى
لو نوى دخلت فيه ايضا والمخصوص شبيه بالمجاز لان الحقيقة في العام ان يجري
على عمومه وكونه مخصوصا مجاز له لان العام لا يكون مخصوصا الا بدلالة دلت عليه
ومن هذا القسم ما ينعكس يعني في الفصل الاول اللفظ كامل لا يقع على الناقص وههنا
عكس ذلك فان اللفظ ناقص لا يقع على الكامل كالفاكهة فهو اسم للتابع والاتباع
ما هو اصل من وجه وهو الاشياء الثلاثة وهي الرطب والرمان والعنب واذا كان
كذلك كان فيها اي في هذه الاشياء الثلاثة والاسم ناقص لان اسم الفاكهة ناقص مقيد
في المعنى اي مقيد بنقصانه في المعنى وكذلك طريقة اي طريق ابي حنيفة رحمه الله عنه

وعدم تناول الادنى للاعلى وانما صرف الضمير اليه لانه تقدم ذكره قبل هذا وكذا ذكر صدر
الاسلام شمس الائمة رحمه الله به فقال وكذلك لو حلف لا ياكل ادا ما عند ابي حنيفة
لا يتناول ما يتاتى اكله مقصودا الا انه اسم للتابع كما في المسلة الاولى لان مسئلة
الفاكهة فكان فيه رد المختلف الى المختلف وحمل على الانكار والتوبيخ مجازا
من حيث ان الامر والتخيير ضد الانكار والتوبيخ فجاز ذكر احد الضدين وارادة
الاخر لما لازمهما من المعاقبة لما ان الامر والتخيير شرع للمامور به
والذى خير فيه وفتح لهما والانكار والتوبيخ للاذهاب والاعدام فكان
بينهما ملازمة من حيث التضاد او يلزم عند ترك المامور به ما يوجب الانكار
والتوبيخ فكان الذى يوجب الانكار والتوبيخ بمنزلة موجب المامور به فيجوز
ارادته عند دلالة الدليل عليه وحمل على امكان الامر واقداره عليه مجازا لان
الامر الموجب يقتضى امكان الفعل من المكلف واقداره عليه لان تكليف ما
ليس في الوسع غير مشروع فاستعير الامر للاقدار فيكون ذكر السبب
وارادة المسبب والمراد بالقدرة هنا القدرة الظاهرة وهي سلامة الالات
والاسباب فان قلت ما الفرق بين قوله تعالى واستفزز من استطعت هذه
صيغة امر بالمعصية والكفر وكذلك قوله تعالى فليكفر صيغة امر بالكفر وكيف
جعل الاول من قبيل ترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم وجعل الثاني من قبيل
ترك الحقيقة بدلالة سياق النظم قلت كل ما كان ترك الحقيقة فيه من قبل
المتكلم لم يذكر فيه سياق يدل على ترك الحقيقة وكل ما كان ترك الحقيقة
فيه بسياق النظم كان في سياقه لا محالة شيء مذكور يدل على ترك الحقيقة في الاول
وان اتفق هذان الموضعان في وصف واحد الا ترى ان من دعي الى غداء فحلف
لا يتغدى حنث تركت حقيقة العموم بدلالة من قبل المتكلم لا بدلالة في السياق
لانه لا سياق له واما في قوله ائت ابن ستعلم ما تلقى كيف الحق به ما هو الدال في
سياقه على نفي حقيقة الامر وكذلك في قوله تعالى فليكفر كيف الحق والسياق به

ما دل

ما دل على ترك حقيقة الامر وهو قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا وان
كان يعلم ذلك ايضا من قبل المتكلم ولكن المنظور اليه السياق مجازا قوله
واستفزز لانه ليس في السياق دليل على ترك حقيقة الامر بل الدليل فيه من
قبل المتكلم حلف لا يتغدى انه يتعلق به حتى انه بعد الحلف لو رجع الى بيته
وتغدى لم يحنث لان المتكلم دعاه الى الغداء الذي بين يديه وقد اخرج المجيب
كلامه مخرج الجواب ولما تقيد الخطاب بالمعلوم من ارادة المتكلم يتقيد
الجواب به ايضا فحاصله ان المخرج ههنا عن العموم صفة كونه مجيبا اذ الجواب
يقتضى اعادة ما في السؤال فيتم على الفور ولم يقدر في الكتاب وقت الفور
اصول صح الى اي وقت يكون قال الامام شمس الائمة رحمه الله في الفقه لو قامت امراة
لتخرج فقال لها ان خرجت فانت طالق فرجعت ثم خرجت بعد ذلك اليوم لم تطلق
ولم يذكر وقته في المبسوط بل قال ونوع من اليمين هو ابد لفظا موقت معنى كيمين
الفور وفي الهداية اشارة الى ان ما يقطع الفور فهو كاف وان قل في نفي العموم
حيث قال ولو ارادت المراة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم
خرجت لم يحنث وامثاله كثيرة ومن ذلك المثال ما لو قالت له زوجته انك تغتسل
في هذه الدار الليلة من الجنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر ثم اغتسل في غير تلك
الليلة او في تلك الليلة من غير الجنابة لم يحنث وما يستوى الاعمى والبصير حقيقة هذا
الكلام العموم في الاستواء بينهما من جميع الوجوه لان الفعل المستقل يقتضى مصدرا
منكرا اما مصدرا لان الفعل مركب من الزمان والمصدر فكان ذكر الفعل ذكرا
للمصدر واما المنكر فلانه هو الاصل اذ المعرف انما يكون باحد الاشياء الخمسة
على ما وصفناها في الموصل فكان التعريف عارضا والاصل عدم العارض والموضع
موضع النفي والنكرة في موضع النفي تعم والعام يعم بعموم نفي المساواة بينهما من كل الوجوه
فتعذر لقيام المساواة بينهما في اشياء كثيرة من الوجود والانسانية والرجولية والتكليف
وغيرها فوجب اقتصار نفي المساواة بينهما على ما دل عليه صيغة الكلام وهو التفاوت في

عمى القلب وبصره اذ صرف نفي المساواة الى الامر المعلوم في ذهن كل احد غير
مستحسن لعدم احتياجه الى البيان وكذلك في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار و
اصحاب الجنة على هذا الطريق لان صيغة العموم اذا اضيفت الى محل لا يقبل
العموم يراد به اخص الخصوص الذي دل عليه الكلام وهو في الفوز ههنا وعدمه
بدلالة قوله تعالى اصحاب الجنة هم الفائزون فان قلت على هذا التقدير الذي
ذكرته كان من قبيل ما تركت حقيقة الكلام بدلالة سياق النظم لا من قبيل ما تركت
حقيقته بدلالة محل الكلام قلت لا بل هذا من قبيل الكلام الذي تركت حقيقته بمحل
الكلام وهذا لانه لما قيل وما يستوي الاعمى والبصير علم ان هذه صيغة العموم ولم يرد
حقيقة العموم بدلالة محل الكلام لان هذا المحل لا يقبل ذلك العموم لان المساواة بينهما ثابتة
في وجوه كثيرة على ما ذكرنا فعلم بوجود المساواة بينهما في وجوه كثيرة انه لم يرد به حقيقة
العموم في نفي المساواة وانما نشأ ذلك من محل الكلام ثم لما انتفى اجراء العام على عمومه
بدلالة محل الكلام لم يكن بد من صرفه الى الخاص الذي دل عليه سياق النظم ان كان في سياقه
عليه دلالة وقد وجدت الدلالة على اخص الخصوص في سياق الكلام في قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة هم الفائزون وهذا بخلاف ما اذا تركت حقيقته بدلالة سياق النظم اصحاب الجنة
لان العمل بحقيقته هناك ممكن وانما تركت تلك الحقيقة بدلالة سياق النظم فان في قوله
انت آمن كانت حقيقته في ثبوت الامان وهو ممكن الحمل على حقيقته لكن لما قرنه بقوله
بعد ذلك ستعلم ما تلقى تركت حقيقة الامان بهذه الدلالة واما في ما نحن فيه لم يمكن العمل بحقيقة
العموم قبل الرجوع الى سياقه فان هذا عام عندنا حتى يقتل المسلم بالذمي ويضمن المسلم
اذا اتلف خمر الذمي او خنزيره قوله النبي عليه السلام انما الاعمال بالنيات وحقيقته
متروكة فان العمل يوجد كثيرا بدون النية ومعناه اعتبار الاعمال بالنيات وتتمة الحديث
دليل عليه وكذلك قوله تعالى ان سعيكم لشتى فان اعطاء المال للطاعة او للمعصية من
حيث انه اعطاء لا يتفاوت ولكن انما يتفاوت من حيث النية وصار ذكر الخطاء والعمد مجازا
عن حكمه وموجبه فصار كانه قال حكم الاعمال وحكم الخطاء وحكمه نوعان مختلفان على ما قرر

في الكتاب فصار مشتركا فان قيل ينتقض هذا باسم الشيء فانه ايضا يقع على
السواد والبياض والحركة والسكون وفي الاعيان على الحيوان وغير الحيوان وغير ذلك
من الاسماء المختلفة والمتضادة فهو عام ليس باسم مشترك فيجب ان يكون الحكم كذلك
وان كان يقع على الجواز والفساد والثواب والمأثم بان يكون عاما لا مشتركا قلنا
لا كذلك هذا اعني الحكم من قبيل العين للينبوع والشمس والباصرة والمولى في الغيرة
وغيرها لا من قبيل الشيء لان الشيء انما يتناول السواد والبياض لا باعتبار السواد
والبياض بل باعتبار الموجود والسواد والبياض معنى وراء الشيئية لم يوضع
الشيء للسواد والبياض وغيرهما باعتبار ذلك المعنى بل باعتبار معنى الوجود فلم فيهما
يكن معنى السواد والبياض مقصودا في الشيئية بل المقصود هو الوجود واما
الحكم فانه يتناول الجواز والفساد والثواب والمأثم قصدا لان هذه احكام شرعية مقصودة
كالعين للينبوع والشمس وغيرهما فلذلك كان الحكم مشتركا قال الشيخ ابو المعين
رحمه الله في تبصرة الادلة في مسئلة خلق الافعال في جواب شبهة المعتزلة في قوله تعالى
خالق كل شيء وهي انه لم يبق عاما حيث خص منها ذات الله قال في جواب هذا ان
الشيء مشترك واما اذا اريد به المحدثات كان عاما لان الكل بمعنى واحد وهو معنى الوجود
واما اذا اريد به ذات الله تعالى لم يكن بطريق العموم لان المعنى مختلف لانه شيء قديم واجب الوجود
اذ انه لا يشبه شيئا من المخلوقات فيكون الاختلاف بينه وبين خلقه اكثر اختلافا من الينبوع
والشمس والباصرة في حق العين لانها تتشابه بوجوه كثيرة ومع ذلك كان اسم العين
مشتركا في انواعه فاسم الشيء اولى ان يكون مشتركا بين الله تعالى وبين خلقه فكانت لفظة
الشيء اذا اريد بها القديم لا يجوز دخول المحدث تحتها واذا اريد بها المحدث يمتنع
دخول القديم تحتها كما في الاسماء المشتركة وعن هذا قلنا ان الشيء ليس باسم
جنس والله تعالى وان اطلق عليه لفظة الشيء ليس من جنس العالم ولو كانت
لفظة الشيء عامة في القديم والمحدث لكانت اسم جنس لما تحتها وكان القديم نوعا منه
والمحدث نوعا آخر فيختلفان نوعا ويستويان جنسا والقول باثبات المجانسة بين القديم

والمحدث كفرا لما يرى ان الجواز والفساد يتعلق بركنه وشرطه يعني ان الجواز يتعلق
بوجود الركن والشرط والفساد يتعلق بعدمهما والثواب يتعلق بصحة العزيمة واخلاص
النية والمأثم يتعلق بضدهما واذا كان المتعلق بهما مختلفة كان المتعلق ايضا مختلفا
واذا صار المختلفين صادا لاسم بعد صيرورته مجازا اشترك كالحكم المشترك الموقوف
حتى يقوم الدليل على احد الوجهين فبعد ذلك يصير مأوّلا وهو لم يصح حجة على الخصم
ايضا كما يحتج الشافعي رحمه الله علينا في الوضوء بغير النية وكما يحتج علينا في عدم
فساد الصوم في الاكراه والخطأ فلا يصح احتجاجه لما ذكرنا بتقريره ان في فصل
الاكراه والخطأ الاثم مرفوع فلا يبقى الاخر مرادا وهو الجواز لما ان المشترك لا عموم له
تحصل من هذا انه لا يصح الاحتجاج به على الخصم لا قبل التاويل لانه مشترك ولا يصح
الاحتجاج بالمشترك ولا بعد التاويل لان تاويله لا يكون حجة على خصمه وكذلك حكم
المأثم على هذا يعني الحكم الذي هو مأثم يتعلق بصحة العزيمة حتى ان من جرى على
لسانه شيء من كلام الناس من غير قصد في صلوته تفسد صلوته ولا اثم عليه
فلا يصح الاحتجاج به للخصم علينا في عدم الفساد ومن الناس من ظن ان التحريم
المضاف الى الاعيان مثل الخمر والمحارم مجاز ذكره لكل الناس الظانين شمس الائمة السرخسي
رحمه الله بانهم العراقيون من مشايخنا وانما ظنوا ذلك لان التحريم تكليف والتكليف
[illegible] لان التحريم والنهي واحد لان كليهما منع والعبد انما يكون ممنوعا
عن تحصيل ما هو مقدور له لا عما هو غير مقدور له والفعل مقدور للعبد لانه
يمتنع عن الفعل ويقدم عليه وينهى عن تحصيل الفعل ويؤمر بان يقدم عليه واما
العين فغير مقدور للعبد حيث لا يمكن ايجاده ولا اعدامه بالكلية بل له قدرة
النقل من محل الى محل وذلك ليس بايجاد ولا اعدام من كل وجه فلما كان كذلك كان
معنى قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها اي حرم
نكاح امهاتكم وحرم شربها فلذلك قالوا ان وصف العين بالحرمة مجازا ولكنا نقول
بان التحريم متى اضيف الى المحل كان ذلك امارة اللزوم وتحققه وهذا يبني كونه

مجازا لما ان المجاز غير لازم لمحل المجاز ولهذا صح نفيه اما بيان انه امارة لزومه ان
ينفي نفي التحريم ما في العين واما اذا كانت الحرمة مضافة الى الفعل والفعل مما لا يمنع
حينئذ يبقى العين مطلقا غير محرم حين انعدم الفعل او انتفى الفعل بالحل كما في كل
مال الغير يتبدل الى الحل بالاذن ومن المشايخ من قال هذه المسئلة بناء على مسئلة خلق
الافعال فان عندنا جميع الافعال الاختيارية للحيوانات مخلوقة لله تعالى وعند
المعتزلة لا لما ان في افعال العباد ما هو قبيح وشر ثم لو قلنا بان الله تعالى خالق الافعال
القبيحة كان نسبة القبح الى الله تعالى وهو لا يجوز قلنا هذا العدل يبطل
بخلق الله تعالى الاعيان القبيحة فان الله تعالى خالق الاعيان القبيحة ولم يلزم من
ذلك نسبة القبح الى الله تعالى فاضطر المعتزلة في التفصي عن هذا النقض الى القول
بان لا قبح في الاعيان البتة وقد ارتكبوا هذا المحال بناء على اصولهم الفاسدة لئلا ينتقض
عليهم اصولهم وقد خرقوا فيه الاجماع لما ان العقلاء اجمعوا على تقسيم الاعيان الى
حسن وقبيح وقال محمد رحمه الله وهو موثوق به في اللغة رجل اشترى جارية فوجدها
قبيحة ولم ينكر احد عليه لقوله هذا وهم لم يبالوا بخرق الاجماع في هذا فلذلك قالوا ان
التحريم اذا اضيف الى العين يكون مجازا لان التحريم يقتضي قبح المحرم كما ان الامر يقتضي
حسن المأمور به ولا قبح في العين عندهم فكان التحريم مضافا الى حقيقة الفعل الذي
هو قبيح وعندنا لما جاز ان يكون في الاعيان قبح جاز ان يكون العين محرما لكونه قبيحا
لان المنع نوعان منع الشيء عن الغير ومنع الغير عن الشيء فعلى الاول كان عين له
النسخ وعلى الثاني كان عين له النهي لان الحكم في الاول امتناع فعل العبد بناء على كون
المحل ممنوعا عنه كما قلنا في النسخ وذلك في تحريم العين حتى لم يبق محلا للتصرف الشرعي
اصلا كالخمر لم تبق محلا للبيع اصلا والام لم تبق محلا للنكاح اصلا بل كان بمنزلة الصخر
في حق انعقاد النكاح في حقها كما ان الصخر لا ينعقد النكاح فيه فكذلك الام لا ينعقد نكاح الام
فيها لما ان الفعل يمتنع بناء على عدم المحل كفوات المقوم يعدم في البيع بناء على عدم المحل فيكون
الفعل باطلا بهذا الوجه والمحل اصلا اما اذا منع عن الفعل مع ان المحل لم يكن محرما

لعينه كان الفعل صالحا للمنع والمحل تابعا فيه فظهر بان التحريم المضاف الى العين مضاف
الى الفعل حقيقة وقد جعل ما هو اصل وهو العين فرعا وما هو فرع وهو
الفعل اصلا وهو معنى قوله وهو غلط فاحش ولما اورد هذا الكلام ههنا لان
الحرمة هنا على ما ظن ذلك البعض من الناس انما ثبتت لان الله محل الكلام فلذلك امتنع
ثبوت حكم العموم في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة حتى جاز الانتفاع بجلدها كذلك
في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ثم يحرم النظر والمس فلم يكن حراما لعين المحل
وكذلك في قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها حتى اقترانها واعتبارها للتحليل فلما تركت
حقيقة العموم هنا من قبل لان الله محل الكلام كان ارادته هنا او فرع في قوله وتصير
الفعل تابعا من هذا الوجه يعني من ضرورة تبديل المحل من الحل الى الحرمة تبدل
الفعل ايضا من الحل الى الحرمة والنسخ انما يجري في حق الافعال فلذلك قال
اقيم الفعل حيث جعل الفعل اصلا ولكن انما يشار الى اسناد الحرمة في الفعل
اذا كانت الحرمة مضافة الى المحل وفي شأن غلظ الحرمة كان اضافة الحرمة الى
المحل هي الاصل فلذلك نسب التحريم اليه ليفيد هذا الشأن وعلى قول ... بعض
الناس ثبتت اضافة التحريم الى العين والى الفعل سواء في ان الفعل في اصله
لم يكن حراما لعينه وهو غلط فاحش والله اعلم

باب

حروف المعاني فعل الاضافة اضافة بمعنى اللام اي الحروف التي يأتي للمعاني
كالفرس والمرائخ ونحو ذلك وكان هذا احترازا عن الحروف التي ليست لها
معان كالجيم والحاء والخاء ونحوها ذكر وجه المناسبة في الكتاب فانه
ما من حرف من حروف المعاني هو الا وله حقيقة ومجاز فلاق ايرادها عقيب
باب الحقيقة والمجاز ثم وجه التقديم حروف العطف على غيرها وتقديم حرف الواو
من بينها على غيرها مذكور في الوافي وفي كتبه ان الصفا والمروة من شعائر الله
ورود هذا النص لانهما من الشعائر ولا يتصور فيه الترتيب وصار الترتيب
واجبا بفعل النبي عليه السلام لا بمقتضى الواو وترتب السجود على الركوع في الصلوة

المحل مقام

بيان حروف المعاني

فرق نا

لكون الركوع وسيلة الى السجود حتى ان من سقط عنه السجود سقط
عنه الركوع ولا يجوز تقدم الاصل على الوسيلة فاعتبر هذا بالصلوة
مع الوضوء لا لان الواو توجب الترتيب مع ان ذلك يعارض بقوله تعالى
واسجدي واركعي ولم يقل احد بترتيب الركوع على السجود ولو كان الواو
للترتيب لقيل ذلك ايضا وهذا حكم لا نعرف الا باستقراء كلام العرب
فيه علامة الفصل اذ منه ابتداء كلامنا فكأنه قال قلنا ان هذا حكم الى اخره
وكلاهما حجة عليه اي الاستقراء والتأمل حجة على بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
تفهم به اجتماعهما في المجيء من غير تعرض للقران والترتيب في المجيء حتى انه
يكون صادقا في كلامه ان لو جاء عمرو قبل زيد او على العكس او جاءا معا
لا تنه عن خلق وتأتي مثله فلو اتى بالمثل قبل النهي جاز ايضا فعلم
ان الواو ليس للترتيب والمعنى لا تجمع بين النهي والاتيان بالمثل واما الثاني
وهو التأمل في موضوع كلام العرب اذ عند ردعا اليه وهو معنى الابهام
والاجمال ومعنى عز معنى اذا اخر الواضع الله تعالى فلو كان الواو للترتيب
لتكررت الدلالة الترتيب وليس ذلك كما ظن فان ... لم يلزم تكرر
الدلالة مع سائر الحروف ولان الفاء للترتيب مع الوصل وثم للترتيب مع التراخي
فلو وضعت الواو لمطلق الترتيب من غير تعرض للترتيب مع الوصل او التراخي
لم تتكرر بهما قلنا ان لم تتكرر معهما يتكرر مع بعد اذ هو موضوع لمطلق
الترتيب فصح قوله لتكررت الدلالة واورد على شيخي رحمه الله قوله تعالى ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات فان اعتبار العمل الصالح انما يكون بعد تقديم الايمان عليه فكان العمل
الصالح مرتبا على الايمان لا محالة فعلم ان الواو للترتيب قال رضي الله عنه واثابه الجنة
ترتب اعتبار العمل الصالح على الايمان لم يعلم باعتبار الواو بل علم باية اخرى وهي قوله تعالى
فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه جعل الايمان شرطا للعمل الصالح
والشرط مقدم على المشروط ابدا فلذلك ثبت ترتب العمل الصالح على الايمان لا باعتبار الواو

اريد م

اي ... افعلت عظم

ثم اشعبت الفروع الى سائر المعاني يعني الفاء للتعقيب وثم للتراخي وغيرهما
وهو كالانسان انه لا يتعرض للذكر والانثى ثم وضعت لانواعهما اسماء على الخصوص
وكالتمر انه جنس وله انواع مثل العجوة واللينة والبرني والصيحاني وكالبعير
جنس وله انواع فان البعير بمنزلة الانسان والجمل كالرجل والناقة كالمرأة والقلوص
كالجارية وصارت الواو فيما قلنا نظير اسم الرقبة في كونه مطلقا غير عام ولا مجمل
يعني به ان كلمة الواو وضعت لمطلق العطف كما ان الرقبة وضعت لمطلق الذات
التي هي عبارة عن البنية البلية والمطلق متعرض للذات دون الصفات
يتناول فردا من الافراد غير عين فلم يكن عاما لان العام ما له افراد والمطلق
يمكن العمل به من غير توقف واستفسار فلم يكن مجملا لان المجمل ما لا يمكن العمل به
من غير استفسار من المجمل وبيانه بل كان مطلقا كرقبة ورجل وامرأة وغيرها
فقال ابو حنيفة رضي الله عنه موجبه الافتراق يعني ان الواو للعطف وانما يتعلق الطلاق
بالشرط كما علقه وهو على الثانية بالشرط بواسطة الاولى فان من ضرورة العطف
هذه الواسطة فالاولى تتعلق بالشرط بلا واسطة والثانية بواسطة الاولى بمنزلة
القنديل بالحبل بواسطة الحلق ثم عند وجود الشرط ينزل ما تعلق فينزل كما تعلق
ولكنهما يقولان هذا ان لو كان المعلق بالشرط طلاقا وليس كذلك بل المتعلق
ما سيصير طلاقا عند وجود الشرط اذا وصل الى المحل فانه لا يكون طلاقا
بدون الوصول الى المحل كما اذا حصل التعليق بشروط يتخللها ازمنة كثيرة
يعني لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار ثم بعد ذلك بيوم او ايام قال انت
طالق ان كلمت زيدا ثم بعد ذلك بزمن قال انت طالق ان شتمت عمرا او وجد
الشروط تطلق ثلاثا وان وجد الترتيب عند التعليق وكذلك ان علق في كل
مرة بدخول الدار وكذلك ان قدم الشرط فلا يترك المقيد بالمطلق فالمقيد
كون موجب هذا الكلام الاجتماع والاتحاد والمطلق هو كون الواو محتملا للوجوه
المحتملة من الترتيب والجمع لكن لا يترك موجب هذا الكلام الذي يوجب الاجتماع

لما قررنا بالواو والمطلق الذي لا يتعرض للتفرق والترتيب واذا تعذرت الاجزية
فقال قبل الدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فدخلت الدار طلقت
ثلاثا ما لا تعلق لان موجب هذا الكلام الاتحاد والاجتماع لان في آخر كلامه ما يغير
اوله فيتوقف الجملة الاولى فيتعلق الجزاء وما دامت اخرت الاجزية لانه ليس في آخر
كلامه ما يغير اوله فيتعلق الاول بالشرط قبل التكلم بالثاني والثالث فيتعلق على
التفرق فيتبين لكن كذلك وهو العرف قال في حسبه رحمه الله فلا يترك بالواو يعني لم يترك
موجب هذا الكلام وهو الاجتماع والاتحاد على ما قلنا بالواو وهو المطلق فيتجه هذا
القسم ايضا لانه مطلق غير متعرض للترتيب وقوله بغير اذن الزوج قيد اتفاقي ولهذا
لم يذكر الامام شمس الائمة رحمه الله في شرح الجامع واصول الفقه بل قال لو تزوج
امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى الى آخره لان في هذا الحكم الذي ذكره
لا يحتاج الى ذكر القيد ولكن ذكر الامام قاضي خان رحمه الله في الجامع ولو تزوج امتين
في عقده بغير اذن مولاهما فاعتق المولى احديهما بعينها فاجاز الزوج نكاح الامة
لم يجز لان نكاح الامة قد بطل فلا يلحقه الاجازة لانه لو جمع بينهما في عقدة في
واحدة بعد ما حرة لا يصح نكاح الامة وكذا اذا صارت احديهما حرة في حالة البقاء
وكذلك لو زوج رجل رجلا يعني بغير اذنه امتين في عقدة باذنهما واذن المولى
فاعتق احديهما قال المسئلة على وجوه ثلاثة احدها ان يعتقهما بكلام واحد معا
بان قال انتما حرتان واعتقهما فنكاحهما جائز والثاني ان يقول هذه حرة وهذه حرة
وهي على وجهين اما ان فصل بينهما بالسكوت او لم يفصل والجواب في الفصلين واحد ان
اجاز نكاح الاولى جاز وان اجاز نكاح الثانية لم يجز وكذا ان اجاز نكاحهما جميعا
جاز نكاح الاولى وفي كلمتين منفصلتين بان قال هذه حرة وهذه حرة فيمن هلك عن
ثلاثة اعبد وقيمتهم سواء انما قيد باستواء القيمة ليكون كل واحد منهم ثلث المال
فان اقر به في كلام متصل ومعنى الاتصال هو ان يقول الوارث اعتق والذي
في مرضه هذا وهذا وهذا من غير سكوت بينهما فكان هذا بمنزلة قوله اعتقهم والذي

في مرضه قال الامام شمس الائمة رحمه الله في الجامع من اصحابنا من يقول المجموع
بحرف الجمع وهو الواو كالمجموع بلفظ الجمع فكانه قال اعتقتهم والذي وهذا ليس
بصحيح فان الواو عندنا للعطف وليس له عمل في الجمع ولا في الترتيب ولكنا نقول
الكلام موصول بحرف العطف وفي اخره ما يغير حكم اوله لان حكم اول الكلام
سلامة جميع الثلث للاول وتغير ذلك باخره فلا يسلم له الا ثلث الثلث
وفي مثله يتوقف اول الكلام على اخره كما لو الحق باخره شرطا او استثناء وهذا
خلاف ما لو قال لامرأته ولم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق لم يقع الا واحدة عليها
لانه ليس في اخر الكلام ما يغير حكم اوله فلم يتوقف اوله على اخره فان سكت فيما بين
ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث وانما كان هذا هكذا لانه لما اقر بعتق الاول
وقد اقر بالثلث له بعتق من غير سعاية ثم لم يصح ما بعده في تغيير حقه لان المغير
انما يصح بشرط الوصل واذا اقر بالثاني فقد زعم ان الثلث بينه وبين الاول نصفان الا
انه لم يصدق في ابطال حق الاول وصدق في ابطال حق الثاني ولما اقر بالثالث فقد
زعم ان الثلث بينهم اثلاثا لكنه لم يصدق في ابطال حق الاول وليس كذا ذكره المصنف رحمه الله
في شرح الجامع لكنه غلط لما قدمنا وهو قوله ولا اصل في قسم مهما ان يكون لمعنى خاص [illegible]
تعدد به والمستدرك او التكرار من غلطة الواضع وقد جاءت كلمة مع للقران فلو جعلنا
الواو عليه كان تكرارا او لم يتفق على التكلم بالثاني لانه لم يوجد في اخره ما يغير اوله
بل وجد في اخره ما يقرر اوله لان الطلاق الثاني يقرر الطلاق الاول في حق رفع
العقد ولما لم يتوقف الاول وقع الطلاق فبانت المرأة من غير عدة فلم يقع الثاني
لذلك سقطت ولاية الزوج لفوات محل التصرف ولان المرأة بانت لا الى
عدة فلم تبق محلا للطلاق الثاني والحاصل في العبارة اي لا تكون الواو للترتيب لان الواو
لو كان للترتيب كان حقيقة الترتيب في المقيد نوع خلل بالنسبة الى المطلق لان
المطلق ينصرف الى الكامل وبيان كماله انه يتناول الترتيب والمقارنة والمقيد لا يتناول
المطلق فان قلت يشكل على هذا كله ما لو قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق

واحدة وثنتين فانها تطلق ثلاثا عندنا خلافا لزفر مع وجود حرف العطف بين
الطلاق الاول والثاني وليس في اخره ما يغير اوله وكذلك لو قال لها انت طالق احدى
وعشرين تطلق ثلاثا عندنا وكذلك لو قال لها انت طالق واحدة ونصفا كانت طالقا ثنتين
عندنا ولم يعتبر بالواو قلت جعل هذا الكلام في الكل بمنزلة كلام واحد لا واو فيه
لما ان هذه الجمل من الكلام ليس لها صيغة بدون الواو التي هي اوجز منها فجعلت لذلك
بمنزلة تركيب كلام لا واو فيه كما لو قال انت طالق احدى عشر طلاقا وهناك تطلق ثلاثا
بالاتفاق وكذا اشير الى هذا في شرح المبسوط ثم لم يصح التدارك اي باعتاق الامة
لان نكاح الحرة على الحرة جائز ولكن لما بطل نكاح الامة في حكم التوقف لم يكن اعتاقها
بعد ذلك تداركا لذلك البطلان لا لاقتضاء او العطف اي لا لاقتضاء العطف القران
بل باعتبار ان اخر الكلام هنا يغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح
الاولى واذا ضم اليه بطل النكاح الاول لانه جمع بين الاختين فيكون في معنى الاستثناء
والتعليق فيتوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فلذلك بطل كذا ذكره المصنف
رحمه الله ان ضم الثانية الى الاولى لم يغير نكاح الاولى من الصحة الى الفساد بخلاف نكاح الاختين
اذا كان في عقدتين [illegible] فان صدر الكلام فيه يتوقف على اخره لما
ان نكاحهما لو كان في عقدة فسدا واذا كان في عقدتين توقف كما في الشرط يتوقف
اول الكلام عليه وعن الوجود الى العدم كما في قوله لفلان علي الف درهم الا مائة يتوقف
اول الكلام على اخره لانه لولا الاستثناء المائة لوجب عليه الالف كاملا فاذا الحق استثناء
المائة تغير اول الكلام من وجود وجوب المائة الى عدمه فلذلك يتوقف اول الكلام
على اخره لوجود المغير في اخره فلما لم يتغير اول الكلام في المسألة لا يتمكن بلحوق
اخره لم يتوقف اول الكلام على اخره فان قيل نكاح الاختين في عقدة واحدة
لا يجوز ولو عقد نكاحهما بطريق الفضولي في عقدتين متفرقتين يتوقف نكاحهما
وكذلك نكاح الامة مع الحرة لا يجوز نكاح الامة ولو كان نكاحهما بطريق الفضولي
لا يتوقف نكاح الامة فيجب ان يتوقف نكاحها كما يتوقف نكاح الاختين بل اولى

لأن نكاح الأختين لا يجوز أصلا سواء تقدم نكاح إحداهما على نكاح الأخرى أو اجتمعا
ونكاح الأمة إذا كان متقدما على الحرة جائز فما وجه الفرق بينهما قلنا وجه الفرق
نشأ من صيغة النص فإن في نكاح الأختين أضاف الله تعالى الحرمة إلى المباشر بقوله
وأن تجمعوا بين الأختين لا إلى المحل فلم يكن المحل خارجا عن محلية النكاح بل الحرام هو فعل
الجمع والفعل لم يوجد من الزوج في نكاح الفضولي فلم تكن الحرمة في حقه ثابتة
فيتوقف وأما نكاح الأمة على الحرة فقد أخرج النبي عليه السلام الأمة في ذلك عن
محلية النكاح بقوله لا تنكح الأمة على الحرة فلا تحل عليها بوجه من الوجوه فلو توقف
نكاحها على نكاح الحرة كان نكاح الأمة على الحرة من وجه وهو لا يجوز وهذا لما عرف
من الأصل أن كل حكم يرجع إلى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء ولهذا قلنا إن قول محمد
رحمه الله في الكتاب أي في الجامع الصغير وذكر في كتاب الصلوة وينوي بالتسليمة الأولى
من عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء ولا ينوي النساء فهم الترتيب لا يتصور
الترتيب في أنهم من السعاير لأن الترتيب إنما يكون في الأفعال لا في الأعيان وصار الترتيب
واجبا بفعله أي وجوب تقديم الصفا في السعي على المروة إنما صار بفعل النبي عليه السلام
لا بمقتضى الواو في النص فإن قيل أفعال النبي عليه السلام غير موجبة عندنا على ما مر قلنا
نعم كذلك إلا أن فعله هنا صار بيانا لمجمل قوله عليه السلام إن الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا
كما أن السعي بين الشيئين لا بد أن يكون له مقدم ومؤخر وهو مجمل فتبين ذلك بفعل النبي
عليه السلام في تقديم الصفا على المروة في السعي ولأن مواظبة النبي عليه السلام على
الشيء بدون الترك تدل على الوجوب وواظب النبي عليه السلام على بداية السعي من الصفا
من غير ترك فكان هو دليلا على الوجوب لا مجرد الفعل كما قال أصحابنا رحمهم الله في الوصايا
بالقرب النوافل كالوصية ببناء الرباطات والسقايات والمساجد وإنما قيد بالنوافل
لأنه إذا أوصى بأشياء من الفرائض والنوافل وأخر الفرائض كما في أداء الزكوة وغيرها
فإنه تقدم الفرائض على النوافل وإن أخرها الموصي لما عرف وأما قول الرجل لفلان
علي مائة ودرهم إلى آخره فإيراده هنا بسبب أن واو العطف هنا موجود والعطف

يقتضي المغايرة وقد اختلف حكمها في هذه المسائل حتى صارت المائة دراهم في قوله
مائة ودرهم وما صارت المائة أثوابا في قوله مائة وثوب فأورد هنا ليعلم أن الاختلاف
ليس من قضية العطف بل لأصل آخر نذكره في بابه إن شاء الله تعالى ولهذا قلنا إن
الجملة الناقصة تشارك الأولى فيما تم به الأولى بعينه يعني أن الكلام الثاني إذا كان ناقصا
تشارك الكلام الأول في عين ما تم به الكلام الأول ضرورة ثبوت الشركة لأنه لو انفرد
الثاني بالخبر لم يكن هذا شركة في خبر الكلام الأول لأنه حينئذ تصير كالجملة المنفردة بالخبر
ولم تكن ناقصة فلذلك قيد بحد الشركة في عين الخبر الأول إظهارا للتفرقة بين الجملة
الكاملة والناقصة نظيره إن دخلت الدار فأنت طالق وفلانة فإن فلانة تشارك الأولى
في عين ذلك الشرط حتى لو دخلت الأولى طلقتا ولا يقتضي الاستبداد به كأنه أعاده
بعينه ولا يجعل كأنه أفرد الثانية بشرط على حدة كأنه قال وفلانة إن دخلت الدار لأنه
لو جعل كذلك لم تطلق فلانة بدخول الأولى الدار فعلم أن الجملة الناقصة تشارك الكلام
الأول في عين ما تم به الأول وهذا في تمام الأول بالشرط ونظير آخر فيه ما قال
في الكتاب بقوله إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق أن الثاني يتعلق بعين ذلك الشرط
إذ لو لم يتعلق بعين ذلك الشرط بل جعل كأنه قال وطالق إن دخلت الدار ينبغي أن تطلق ثنتين
عند أبي حنيفة رضي الله عنه أيضا وإن كانت المرأة قبل الدخول بها لأنه حينئذ تصير كأنه قال
لامرأته قبل الدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق وإن دخلت الدار فأنت طالق فدخلت
الدار تقع تطليقتان بالاتفاق وحيث وقعت عليها تطليقة واحدة علم أن الثاني
تعلق بعين ذلك الشرط في الأول وأما إذا كانت المرأة مدخولا بها لم يقع التفاوت
بين ما انفرد الخبر للثاني أو لم ينفرد فصار الثاني ضروريا أي صار إنما ذكر الكلام الثاني
وهو الجملة الناقصة بخبر على حدة ضروريا كما في جاءني زيد وعمرو فإن تقديره وجاءني عمرو
لاستحالة الاشتراك في الخبر الأول والأول أصليا أي وصار اشتراك الجملة الناقصة
في عين ما تم به الكلام أصليا كما إذا قال لفلان علي ألف درهم ولفلان يكون الألف بينهما
ذكر هذه المسئلة في الجامع الكبير في باب من إقرار الوارث بالعتق بعد موت المورث من كتاب الإقرار

فرق بين هذه المسألة وبين ما قال لامرأته قبل الدخول انت طالق وطالق وطالق
انه يقع عليها واحدة ولا يقع الثلاث والفرق ان آخر الكلام اذا غيّر اوّله توقف
عليه اوله كما يتوقف على الشرط والاستثناء وفي مسألة الاقرار بالف درهم اذا اتصل
آخر الكلام باوله صار حق الاول ناقصا متوقفا عليه واما في الطلاق فلا تغيير
اول الكلام بآخره لان التحريم حكم الكل فلذلك لم يتوقف عليه فان قيل
يشكل على هذا قوله هذه طالق ثلاثا وهذه ان الثانية تطلق ثلاثا ايضا وان كان
الخبر صالحا لان نجعل لهما جميعا بان تقسم الثلاث عليهما فتقع لكل واحدة منهما
تطليقتان لان عند القسمة يصيب لكل واحدة منهما طلاق ونصف ولم تجعل
كذلك بل افرد الثانية بالخبر كما في جاءني زيد وعمرو مع انه لا ضرورة فيه في افراد
الثانية بالخبر قلنا بل فيه ضرورة لانه ذكر الثلاث في تحريمه للمحل حرمة
غليظة وعند القسمة لا تكون محرّمة للمحل فيقع حينئذ على خلاف ما قصد الزوج
وهذا لما قد ذكرنا ان الطلاق اذا قرن بالعدد كان الاعتبار للعدد لا لقوله انت طالق
حتى اذا ماتت المرأة قبل قوله ثلاثا لا يقع الطلاق بقوله انت طالق وهو وان صادفها
في حالة الحيوة ولما كان كذلك فقد اشرك الزوج الثانية للاولى في ايقاع الحرمة
الغليظة ولا تحصل ذلك اذا قسمت الثلاث بينهما ولان عند القسمة يزاد الثلاث
الى الاربع والزوج لم يتلفظ به ووقوع الطلاق متعلق باللفظ فلم يعتبر الشركة
لهذين المعنيين فصار للثانية مثل الخبر الاول ضرورة فكان مثل قوله جاءني زيد
وعمرو ومن عطف الجملة قوله تعالى اي ومن عطف الجملة على الجملة بدون اثبات المشاركة
بينهما واولئك هم الفاسقون في قصة القذف هذا مبتدأ وخبر غير مشارك للاول
لان الاشتراك انما يكون للافتقار وهذه جملة تامة واما قوله ولا تقبلوا وان كانت
تامة تثبت الشركة فيها لانها ناقصة من وجه آخر وهو كونها مفتقرة الى المسبب
فلذلك تعلقت بعين ما تعلق به الجلد واما قوله واولئك هم الفاسقون فحكاية حال قائمة
بهم يعني هم فسقوا يعني هم فسقوا لانهم خرجوا عن امر ربهم وهو لا يصلح جزاء للقذف

لانهم فسقوا فسمّوا فاسقين والدليل على الانقطاع عن الاول انه لم يخاطبوا به
واقامة الحد ما خوطب بها الائمة ومثل قوله تعالى يختم على قلبك ويمح الله الباطل
وما قبله ام يقولون افترى على الله كذبا فان يشاء الله يختم على قلبك وقوله ويمح انما صح
وجه التمسك به في حالة الوقف حيث يوقف بالواو ولو كان مجزوما لوقف عليه بدون عليه
الواو وهو في خط المصحف بدون الواو وهو غير متعلق بالاول على ان يكون داخلا
في جزاء الشرط بل هو مطلق واستيناف كلام ومعناه يذهب الله الباطل ويزيله
وهذا لان محو الله تعالى الباطل غير معلق بمشيئته بل هو يمحوه على الاطلاق والدليل
عليه قوله تعالى ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون فعلم بهذا ان محو الباطل غير معلق بالمشيئة
فلا يجوز عطفه على جزاء شرط المشيئة لذلك ولان قوله تعالى فيما بعده ويحق الحق بكلماته مرفوع
علم ان المعطوف عليه وهو ويمح الله مرفوع ايضا وذكر في الكشاف فان قلت ان كان قوله ويمح الله
الباطل كلاما مبتدأ غير معطوف على يختم فما بال الواو ساقطة في الخط قلت كما سقطت
قوله ويدع الانسان بالشر وقوله سندع الزبانية على انها مثبتة في بعض المصاحف قال قتادة
فان يشاء الله يختم على قلبك اي ينسيك القرآن فلا تبلغه ولا يكذبونك وقال مقاتل
اي يختم بالصبر حتى لا تجد غصة التكذيب ومثل قوله تعالى والراسخون في العلم هذا على
قول من يقول بوجوب الوقف عند قوله الا الله وهذا معنى اي كونها للحال يناسب معنى الواو لان
الواو لمطلق الجمع والحال تجامع ذا الحال فكان فيها الجمع فصحت الاستعارة لها لان مطلق الجمع
يحتمل الجمع المكيف واختلف مشايخنا اي اصحابنا على هذا الاصل في رجل قال لعبده اد الي فقال وام
الفا وانت حر ان الواو للحال حتى لا يعتق الا بالاداء اعلم ان هاهنا اربع مسائل
احدها هذه وهي انه لو قال له اد الي الفا وانت حر فانه لا يعتق ما لم يؤد والثانية انه
لو قال له اد الي الفا فانت حر عتق في الحال اذا ادى او لم يؤد والثالثة اذا قال اد الي الفا اذا قال لم
وانت حر عتق في الحال ايضا والرابعة اذا قال اذا اديت الي الفا فانت حر فانه لا يعتق
فيه الا بالاداء لان جواب الشرط بالفاء دون الواو فان الجزاء يتصل بالشرط على ان
يتعقب نزوله وجود الشرط وحرف الفاء للوصل والتعقيب فيتصل به الجزاء بالشرط

واما حرف الواو فللعطف لا للوصل وعطف الجزاء على الشرط لا يوجب تعليقه بالشرط
فكان تنجيزا واما جواب الامر بحرف الواو فعلى معنى انه بمعنى الحال اي وانت حر في
حال ادائك فاما حرف الفاء في صفة الامر فيكون بمعنى التعليل يقول الرجل ابشر فقد
اتاك الغوث بمعنى لانه اتاك واذا قال اد الي الفا فانت حر معناه لانك حر فلهذا تنجز الغوث ح
العتق في الحال كذا ذكره في الباب الاول من الماذون الكبير في المبسوط وهذا لان الواو لما
كانت للحال والاحوال شروط كما في قوله لامرأته ان دخلت الدار راكبة فانت حرة يجعل
الركوب شرطا ايضا كالدخول وقيل ان الحرية لما كانت حالا للاداء لم تسبق الاداء لانه معمول
الاداء والمعمول لا يتقدم على العامل فان قلت كيف وجه تفسير هذا الكلام في المبسوط
بقوله اي وانت حر في حال ادائك فالواو اذا دخلت على قوله انت حر وهو جعل بمعنى الحال
في الاداء قلت لما كان هذا المجموع عبارة عن كلام واحد جاز تقديم المؤخر وتاخير
المقدم على حسب ما يسوق معنى الكلام اليه الا ترى الى ما ذكر في الجامع رجل قال كل امرأة
اتزوجها ان دخلت الدار فهي طالق ثلاثا فتزوج امرأة ثم دخل الدار ثم تزوج اخرى تطلق
التي تزوجها بعد الدخول خاصة على طريق التقديم والتاخير فصار كانه قال ان دخلت
الدار فكل امرأة اتزوجها طالق كما في قوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم
ان كان الله يريد ان يغويكم معناه ان كان الله يريد ان يغويكم فلا ينفعكم نصحي ان اردت
ان انصح لكم ثم معنى الكلام يسوق الى ما ذكره في المبسوط لان مثل هذا الكلام انما يذكر للحث
على اداء المال ولا يتاتى ذلك الا على ذلك التقدير وقالوا فيمن قال لامرأته انت طالق وانت
مريضة او وانت تصلين الى اخره وفي المبسوط وان قال انت طالق وانت تصلين
طلقت للحال لان قوله وانت تصلين ابتداء فان قال عنيت اذا صليت لم يصدق في القضاء
لان الشرط لا يعطف على الجزاء ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لان هذا اللفظ يذكر بمعنى
الحال يقول دخلت على فلان وهو يفعل كذا اي في تلك الحالة فيكون معنى هذا انت طالق في
حال اشتغالك بالصلوة فيدين فيما بينه وبين الله تعالى لاحتمال لفظه ما نوى وكذلك
لو قال انت طالق مصلية في القضاء تطلق في الحال وان قال عنيت اذا صليت دين فيما بينه وبين
الله تعالى
لمعنى الحال

١٦١

لمعنى الحال واهل النحو يقولون ان قال مصليةٌ بالرفع لا يدين فيما بينه وبين الله تعالى
وان قال مصليةً بالنصب فحينئذ يصدق في القضاء ايضا وهو نصب على الحال وكذلك
قوله انت طالق مريضةً اذا قال عنيت اذا مرضت صدق في القضاء عند اهل النحو
وعند الفقهاء يدين فيما بينه وبين الله تعالى وقالوا في المضاربة اذا قال لرجل
خذ هذا المال مضاربة واعمل به في البز ان هذه الواو لعطف الجملة لا للحال حتى
لا يصير شرطا وكذلك لو قال خذه مضاربة بالنصف واعمل به في الكوفة
فله ان يعمل به حيث شاء لان الواو للعطف والشيء لا يعطف على نفسه وانما يعطف
على غيره وقد يكون الواو للابتداء خصوصا بعد الجملة الكاملة وقوله خذه مضاربة
بالنصف جملة تامة وقوله واعمل عطف او ابتداء فيكون مشورة اشار به عليه لا
شرطا في الامر الاول فان قيل لما اذا لم يجعل بمعنى الحال كما في قوله اد الي ماله ح
الفا وانت حر قلنا لانه غير صالح للحال ههنا وحال العمل لا يكون وقت الاخذ
وانما يكون للعمل بعد الاخذ مع ان الواو تستعار للحال مجازا وانما يصار اليه للحاجة
الى تصحيح الكلام والكلام صحيح ههنا باعتبار الحقيقة فلا حاجة الى حمل حرف الواو
على المجاز كذا في المبسوط لان حال الخلع حال المعاوضة وفي المعاوضات لا يعطف
احد العوضين على الاخر وانما يلصق احدهما بالاخر كما في قوله احمل هذا المتاع الى بيتي
ولك درهم وقوله لان الحال فعل كما لو قال خذ هذه الالف مضاربة تعمل بها في الكوفة
او اسم فاعل كما لو قال خذ هذه الالف مضاربة عاملا بها في الكوفة فلو عمل بها في غير الكوفة
كان ضامنا في الصورتين واما ما يجيء من الحال التي ليست بفعل ولا اسم فاعل من الجمل
الاسمية والظرفية كقوله كلمته فوه الى في ولقيته عليه جبة وشي فعلى تقدير اسم الفاعل
وهو مشافها ومستقرة عليه جبة وشي واما قوله اد الي الفا وانت حر فصفة
للحال باعتبار ان قوله حر صفة نعت من الجزاء من حر علم بمعنى العتق فكان قوله
وانت حر بمعنى وانت عتيق فصار كانه قال اد الي الفا حال كونك حرا او حال ادائك
على ما ذكرناه وصدر الكلام غير مفيد اي اول قوله اد الي الفا وانت حر غير
مفيد شيئا الا باخره فانه يصير به تعليقا للعتق باداء المال وههنا اول الكلام

ان صدر من الزوج بان قال انت طالق وعليك الف درهم كان ايقاعا مقيدا منه بدون اخره
فلا حاجة الى ان يحمله على الحال وان صدر منها فهو الناس صحيح منها فلهذا لا يحمل على واو
الحال الضريبة وظيفة ما يأخذها المالك من عبده وقوله اد الي الفا لا يصلح ضريبة
لان الضريبة على اداء الالف من غير عقد واصطلاح منها لا يكون وان الضريبة لا تزيد
في شهر على عشرين او ثلاثين درهما فكان ذكر الالف دلالة على الحال فان قلت ما جواب ابي حنيفة
رضي الله عنه عن قولها الا يستقيم ههنا حمل الواو على العطف الذي هو حقيقته لانه لا يعطف
احد العوضين على الآخر بل يلصق احدهما بالآخر وذلك معنى الباء فكان مستعارا لها
لا محالة قلت قال بل يستقيم اجراء الواو على حقيقته التي هي العطف فان معنى قولها
لزوجها طلقني ولك الف درهم او ولك الالف درهم في بيتك فلا حاجة لك الي بل لك سعة ان
تتزوج غيري او تشتري جارية فكان هو عطف الجملة على الجملة وفي عطف الجمل بعضها
على بعض لا تطلب تمام المناسبة او بمعنى لا بد ان يكون وعدا منها اياه المال والمواعيد
لا يتعلق بها اللزوم ولان الاكثر في الباب ان يكون حرف الواو محمولا لجميع ما ذكرنا والمال
لا يجب بالشك والى هذا اشار في المبسوط ان وجوه العطف منقسمة على صلاته يعني
ان مطلق العطف كلي لا وجود له في الخارج وانما وجوده في الخارج باحد الاقسام الثلاثة بيان وجوه العطف ثلاثة القران والوصل والترتيب
وهو القران والوصل مع التعقيب والترتيب مع الفصل بمعنى قوله على صلاته اي على حروفه
وكلماته وسماها صلات العطف لانه لا وجود للعطف بدون هذه الاوجه كما لا وجود
للموصول بدون الصلة كالذي وغيره فاذا هو لا يكفيه انه يتضمن لان الفاء للوصل والتعقيب
فكانه قال ان كان قميصا فاقطعه بخلاف ما اذا قال ان قطعته فقطعه فاذا هو لا يكفيه
فانه لا يكون ضامنا لوجود الاذن مطلقا حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فدل
ذلك على ان كونه معتقا حكم الشرى بواسطة الملك لان الاعتاق يستحيل ان يكون حكما هذا بيان الفاء
للشرى بلا واسطة لان الشرى لاثبات الملك والاعتاق لازالته لانه يستحيل ان يكون اثبات
الملك ازالة له الا ان الشرى حكمه الملك والملك في القريب سبب للعتق فكان العتق حكم الشرى
بواسطة الملك والحكم كما يضاف الى العلة يضاف الى علة العلة وقد يدخل الفاء على العلل ايضا

١٦٧

اذا كان ذلك مما يدوم اي كان من حق الفاء ان يدخل على احكام العلل لا على العكس
لان الحكم مترتب على العلة وهو موضوع الفاء كما ذكرنا الا ان العلة لما كانت مما يدوم صارت
بمعنى المتراخي عن الحكم فلذلك صح دخوله على العلل فقد اتاك الغوث فهذا على سبيل
بيان العلة للخطاب بالبشارة كما قال ذلك حمدا اصح ذكر حرف الفاء مقرونا به وقوله ولكن ثم
لما قلنا اشارة الى جواب قد يدخل الفاء على العلل فصار معنى كلامه ههنا انزل
لانك امن قال الامام حميد ولم يجعل بمعنى التعليق كانه اضمر الشرط هذا جواب
لسوال سائل بان قال لم لا يضمر حرف الشرط حتى يكون هذا الذي دخل فيه الفاء جزاء
للشرط كما في قول من قال للخياط بعد قوله نعم فاقطعه قميصا كان الامان معلقا بالنزول
ولا يثبت قبله فاجاب عنه بقوله لان الكلام صح بدون الاضمار يعني ان الاضمار في الكلام
انما جاز باعتبار الحاجة ولما لم يحتج الى الاضمار في تصحيح الكلام لم يجز الاضمار بدون
الحاجة والضرورة فان قلت ففي صورة العلة ايضا لا يصح الكلام بدون الاضمار
الا يرى انه كيف ذكر تقديره بقوله وتقديره اد الي الفا فانك قد اعتقتك ولما كان
كذلك كان اضمار الشرط اولى لان ذلك طريق مسلوك في افصح اللغات قال الله تعالى
فذلك الذي يدع اليتيم اي ان لم تعرفه فذلك الذي يدع اليتيم قلت نعم كذلك الا ان
هذا الذي ذكره من التقدير ليس بيان للاضمار بل هو بيان وايضاح لعلية قوله فانت حر
ولهذا لا يتغير معه فصار هذا التقدير الذي ذكره هو اصل الكلام وما هو المذكور قائما
مقامه ونائبا منابه فالنائب مع المنوب لا يجتمعان بخلاف اضمار الشرط حيث يجتمع هو
مع جزائه اذ لا يصح الجزاء المذكور بدون اضمار الشرط فكان اضماره فيما نحن فيه يصح
بدون الاضمار لانه قال على اصله الا انه غير واضح فاوضح ذلك المبهم بهذا التقدير
فلا يكون اضمارا بل كان تفسيرا للمبهم وقوله ولهذا قلنا ايضاح لقوله ان الاضمار ضروري
في الاصل يعني انما يصار الى الاضمار عند الضرورة لا عند عدمها ولهذا قلنا فيمن قال الف
لفلان علي درهم فدرهم يصح الكلام بدون الاضمار لعدم احتياجنا اليه وقلنا انه يلزمه
درهمان فذلك لتحقق معنى العطف اذ المعطوف غير المعطوف عليه واعتبار معنى الوصل

والترتيب في الوجود لا في الواجب وهو الدرهم كالقوم المجتمع في مكان لا يقال هذا اول وهذا آخر
بل يقال دخل هذا اولا وذاك اخرا فكذلك ههنا لا يقال هذا الواجب اول او آخر ولكن يقال
وجب هذا اولا وذاك اخرا لما ان الترتيب انما يكون في الافعال اي لا في الاعيان او هو
عبارة عن الواو مجازا الا ان معنى الترتيب لغو فكان حرف الفاء صلة للتاكيد وكانه قال درهم
فهو درهم ولكن ما قلناه احق لان الشافعي يضمر ليسقط به اعتبار حرف الفاء والاضمار
لتصحيح ما وقع عليه لا لالغائه اي اعراب سحن بالاعراب كتبت ويار كردن فقال اعرب
كلامه اذا لم يلحن في الاعراب والاعجام خلاف الاعراب فهو ان يلحن في اعراب كلامه قيل
الشعر لا يرويه ويتلك للحطيئة وترتيبه والشعر لا يستطيعه من يظلمه
اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه ● زلت به الى الحضيض قدمه ● يريد ان يعربه فيعجمه ●
اي فهو يعجمه رفع يعجمه لانه استانفه ولو نصب لفسد المعنى وفي الصحاح فيعجمه
اي ياتي به عجميا اي يلحن فيه قال الفراء رفعه على المخالفة يريد ان يعربه ولا يريد ان
يعجمه وقال الاخفش رفعه لوقوعه موقع المرفوع لانه اراد ان يقول يريد ان يعربه
فيقع موقع الاعجام فلما وضع قوله فيعجم موضع قوله فيقع رفعه وقيل يريد ان
يعربه اي يظهره فيعجمه لمن عنده كالاعراب اعجام له كقوله تعالى ليبين لهم فيضل الله
اي عقيب ذلك البيان اضلال له كقوله تعالى واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم
زادته هذه ايمانا فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون واما الذين في قلوبهم
مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم من هذه الاية ان القران وان كان ايانه اية
قاطعة في الحجة لكن انكار نشا في موضع الايمان ازداد منها الايمان لمن امن وفي غير
موضع الايمان يزداد منها الكفر لمن كفر فكذلك ههنا اذا كان اعراب الشعر في
موضعه يزداد فيه الفصاحة واذا كان في غير موضعه يزداد فيه الابهام والاعجام
الا ان هذا لا يصح الا باضمار فيه ترك الحقيقة والحقيقة احق ما امكن فان قيل
لو قال الخصم وفيما قلتم ايضا ترك الحقيقة وهو ان يكون الفاء مستعارا للواو وما العرف
بين التركيبين قلنا ما قلناه اولى لان في استعارة الفاء للواو تغيرا لحقيقة الكلام

ومعنى ان المعطوف غير المعطوف عليه والخصم اضمر لتغيير حقيقة الكلام ومعنى التغاير
بين المعطوف والمعطوف عليه فيلزم على قوله شيئان احدهما ترك الحقيقة وهي
التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه والثاني الغاء حرف الفاء المذكور وهو افحش
من ترك الحقيقة وليس على قولنا الا استعارة حرف لحرف عند وجود المناسبة بينهما
وهي سابقة شايعة فوجب بكمال التراخي لانه ثم وضع للتراخي فلو كان معنى التراخي
في وجود الطلاق دون التكلم بالطلاق لكان معنى التراخي فيه موجودا من وجه
دون وجه فيظهر اثره في حكم التكلم ايضا فولا بكماله واثر هذا الاختلاف يظهر في
الفروع كما ذكر في الكتاب وحاصله انه اذا قال الرجل لامراته انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان كلمت فلانا فعند ابي حنيفة رضي الله عنه ان كانت مدخولا بها يقع في الحال ثنتان
والثالثة تتعلق بالكلام وان لم تكن مدخولا بها يقع واحدة في الحال ويلغو ما سوى ذلك
واذا قدم الشرط فقال ان كلمت فلانا فانت طالق ثم طالق ثم طالق فان كانت مدخولا بها
تعلقت الاولى بالشرط ووقعت الثانية والثالثة في الحال وان كانت لم يدخل بها تعلقت
الاولى بالشرط ووقعت الثانية في الحال والثالثة تلغو وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
سواء قدم الشرط او اخر تتعلق الثلاث بالشرط الا ان عند وجود الشرط ان كان
مدخولا بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة فابو حنيفة رحمه الله
يقول ثم للتعقيب مع التراخي فاذا ادخل بين الطلاقين كان بمنزلة سكتة بينهما
وهما يقولان ثم للعطف لكن مقيدا بالتراخي فلوجود معنى العطف تتعلق الكل
بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتبا عند وجود الشرط كذا في المبسوط فان قيل
كلمة ثم اذا دخلت بين الطلاقين لو كانت بمنزلة سكتة على قول ابي حنيفة رحمه الله
كان ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت المراة مدخولا بها
او لم تكن لانه حينئذ يكون بمنزلة قول الرجل لامراته انت طالق ثم قال بعد سكتة
طالق فهناك لا يقع الا واحدة لان الثاني يقع لغوا لعدم المبتدا قلنا [illegible] بمضمر المبتدا
بدلالة العطف لتصحيح كلامه لان قوله طالق في المرة الثانية خبر والخبر يقتضي

بيان الاعراب والاعجام

بيان ثم

الى المبتدا فيصير كانه قال ثم انت طالق فيقع واحدة في الحال في غير المدخول بها
فان قيل فقوله طالق كما هو محتاج الى المبتدا كذلك هو محتاج الى الشرط ايضا
فيجب ان يضمر الشرط في الثاني لكي يتعلق هو ايضا كالاول قلنا احتياجه
الى المبتدا ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يضمر المبتدا لكان كلامه في الثاني
لغوا محضا ملحقا بنعيق الغراب ولا كذلك الشرط لان للكلام صحة بدونه ولا اضمار
الا لمكان الحاجة والحاجة اندفعت باضمار المبتدا حتى صح الكلام في الطلاق الثاني
ووقعت الغنية عن اضمار الشرط فان قلت كيف احتيج الى اضمار الشرط في قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر مع استقلال قوله وعبدي حر بفائدته
حتى تعلقا جميعا بالشرط قلت لتعين اتصال الجملة بالواو كاتصالها بثم فلو
كان مقصود الحالف تعليق كل طلقة لذكرها بحرف الواو فان حرف ثم بمنزلة السكتة
عند ابي حنيفة رحمه الله فكان اثرها في قطع التعليق عنه وقد تستعار ثم لمعنى واو
العطف مجازا للمجاورة التي بينهما اذا تعذر العمل بحقيقته ثم وبيان المجاورة بينهما ان
الواو لمطلق العطف وكان يحتمل معنى ثم لان المطلق انما يكون وجوده في الخارج بحسب ما
يحتمله من المقيدات فيثبت المجاورة بينهما بسبب الاحتمال قال الله تعالى ثم كان
من الذين امنوا اي وكان فان اول الاية قوله تعالى فلا اقتحم العقبة وما ادريك
ما العقبة الى قوله ثم كان من الذين امنوا فقد عد الاعمال الصالحة ثم ذكر الايمان بعد
بكلمة ثم فلو عمل بحقيقتها يلزم ان يكون الاعمال الصالحة المنجية من عذاب النار قبل الايمان
وليس كذلك لان عمل الكافر وان كان صالحا من حيث الظاهر كتخليص الاسارى والصدقة
واطعام الجائعين فليس بمنج شيئا من العذاب لانه هو مناط لصحة عمله
واعتقاده منجيا من العذاب بفضل الله تعالى ثم الله شهيد اي والله شهيد لتعذر العمل
بحقيقة ثم لانه للترتيب ولا ترتيب في صفات الله تعالى لما ان الله تعالى قديم بجميع صفاته
العلى واول الاية قوله تعالى واما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم
ثم الله شهيد ولهذا قلنا في قول النبي عليه السلام من حلف على يمين فراى غيرها

١٦٤ خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه انه يحمل على حقيقته لان
الاتيان بالذي هو خير هو الحنث فيجب الكفارة بعده لا محالة فكان ثم على حقيقته
لان الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع ويروى فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير فحملنا
ههنا كلمة ثم على واو العطف لان العمل بحقيقتها غير ممكن لان التكفير قبل الحنث
غير واجب بالاجماع فكان المجاز متعينا تحقيقا لما هو المقصود وهو الوجوب
لان البر في اليمين واجب وهو لا يحصل الا بالكفارة تجب خلفا عن البر فلو
اجريت على حقيقتها لم يحصل المقصود وهو الوجوب الا يرى انه لو كفر بالصوم قبل
الحنث لا يجوز وقوله فليكفر عن يمينه شامل للكفارة بالمال والصوم فيحمل كلمة ثم على المجاز
ليبقى امر التكفير موجبا ولا يقال انه ثم اذا استعير للواو والواو لمطلق العطف فيقتضي
الجواز كيفما كان لانا نقول ثم انما استعير للواو ليكون العمل بالامر واجبا على موجبه
وهو الوجوب فبسبب هذا المعنى قلنا لا يجوز قبل الحنث اذ لو جاز لوجب تقرير ثم على الحقيقة
اذ لا فائدة في الاستعارة لبقاء حكم الثابت بالحقيقة بعد الاستعارة فان قيل ان كان في
قولنا معنى ترك الحقيقة وهو ترك اجراء الامر على حقيقته ففي قولكم ايضا ترك الحقيقة وهو ترك
العمل بحقيقة ثم فما الرجحان في قولكم على قولنا قلت ففيما قاله الشافعي رحمه الله ترك
الحقيقة في الموضعين وهو ترك العمل بموجب الامر وترك العمل بجواز التكفير قبل الحنث حيث
اراد بهذا جواز التكفير قبل الحنث ولا يجوز الصوم فيها قلنا تحقيق المقصود وهو القول
بوجوب الكفارة فيما هو مقتض للوجوب واما الاولى فيه ان يقال ان فيما قاله الشافعي رحمه الله
ترك الحقيقة في امر الشارع وهو فعل بلا خلف وفيما قلنا ترك الحقيقة في ثم وهو حرف
بخلف وامر الحرف اسهل من امر الفعل لما ان الحروف في الوصلات ينوب بعضها
مناب البعض في الاغلب ولا اعتبار لقوة الاثر في التعليل وانما قلنا هذا اولى لان على التقدير
الاول لزوم الترجيح بكثرة العلل وذلك لا يجوز والرجحان لا يثبت بكثرة العلل الا ترى ان
لو بعضه شهود تعارض الشاهدين في الدعوى ولا ترجيح للاكثر على الاقل والذي يؤيد ما قلنا
ما قاله في المبسوط من المعنى وهو ان مجرد اليمين ليس بسبب لوجوب الكفارة لانه في حل السبب

ترك العمل بحقيقة

ان يكون مؤديا الى الحكم طريقا له واليمين مانعة من الحنث محرمة له فكيف يكون موجبة لما يحرمه الحنث
ثم يرى ان الصوم والاحرام لما كان مانعا اي لما كان كل واحد منهما مانعا مما يجب به الكفارة
وهو ارتكاب المحظور لم يكن بنفسه سببا لوجوب الكفارة بخلاف الجرح فانه طريق الى زهوق
الروح فعلم بهذا ان لا عبارة للاسباب لسبب الذي هو مفض الى حكمه وضعا لا للسبب الذي
ينعقد سببا للحكم بعد ارتفاع المانع ولئن سلمنا ان اليمين سبب فالكفارة انما تجب خلفا عن البر
الواجب باليمين لتصير عند ادائها كانه تم على البر ولا معتبر بالخلف في حال بقاء الاصل
وقبل الحنث ما هو الاصل باق وهو البر فلا يكون الكفارة خلفا كما لا يكون التيمم طهارة مع القدرة
على الماء وذكر هذا السؤال والجواب بعبارة اخرى وقيل فان
قيل اذا حملته على واو العطف يلزم المجاز في ثم ولو عملت بحقيقة ثم
يلزم المجاز في الاخر فتساويا في ترك الحقيقة والعمل بالمجاز فلم حملتم
ثم على الواو قلت لانا لو حملنا ثم على الواو يحصل بثم لا الحاجة في تكون المجاز معمولا
من كل وجه وفيما قاله الخصم يترك الحقيقة ولا يحصل العمل بالمجاز من كل وجه
لان التكفير بالصوم لا يجوز قبل الحنث عنده فحملناه على هذا المجاز تحقيقا
لما هو المقصود وهو ايجاب الكفارة لان المقصود بالحديث ايجاب الكفارة واذا صح ان يستعار
ثم للواو فالفاء بها اولى اي لما جاز استعارة ثم للواو مع بعد ثم عن الواو فلان يستعار الفاء
للواو اولى من استعارة ثم للواو لان الفاء اقرب الى الواو بالنسبة الى ثم بالقرب والمجاورة
من اسباب الاستعارة مع اتحاد كلتيهما في معنى العطف والدليل على ان جواز الفاء بالواو بيان استعارة ثم للواو
اقرب من جواز الواو بثم شيئان احدهما ان المشايخ اختلفوا في موجب الفاء كما اختلفوا
في موجب الواو لقرب معناهما ولم يختلفوا في ثم لبعد معناها عن معنى الواو والثاني
ان الواو لمطلق الجمع والفاء للوصل والتعقيب وفي الجمع معنى الوصل موجود واما
ثم فللتراخي فالجمع او الوصل مع التراخي ضدان فعلم ان جواز الفاء بالواو اقرب
من جواز ثم بالواو ولهذا قال بعض مشايخنا فيمن قال لامرأته الى اخره هذا لا يصح بيان استعارة الفاء للواو
استعارة الفاء للواو فان الفاء في هذه المسألة بمعنى الواو على قول بعض المشايخ والمراد
الطحاوي رحمه الله

وقال في المبسوط ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ذكر الطحاوي
ان هذا ايضا على الاختلاف فان حرف الفاء للعطف كحرف الواو فتطلق ثلاثا عندهما
ولا يصح انها تطلق واحدة عند وجود الشرط يعني بالاتفاق لان الفاء للتعقيب في اصل
الوضع لا للعطف المطلق فان كل حرف موضوع لمعنى خاص واذا كان للتعقيب ففي
كلامه تنصيص على ان الثانية تتعقب الاولى فتتبين لا الى عدة بخلاف الواو فانها
للعطف المطلق اولى وقد اخترنا الاتفاق يعني تطلق واحدة بالاتفاق في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق فطالق فطالق واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فعلى هذا ايضا لا تقع الا
واحدة يعني اذا قال انت طالق فطالق ان دخلت الدار فهو بمنزلة الواو وعند الطحاوي
اذا دخلت الدار طلقت ثلاثا كما في التعليق بالواو على سبيل التدارك اي على سبيل تدارك فطالق
الغلط باقامة الثاني مقام الاول اظهارا ان الاول كان غلطا كما لو قال لامرأته انت بيان بل
طالق واحدة بل ثنتين انها تطلق ثلاثا اي لو قال لامرأته التي دخل بها واما اذا قاله لغير
المدخول بها فانها تطلق واحدة على ما ذكر في الكتاب بعد هذا وقلنا في الذي عقدنا
بحث الفاء وبعث ثنتان لما قلنا اشارة الى قوله ويراد بالجملة الثانية كما لها الاولى
وهذا في الاخبار ممكن لان الغلط في الاخبار ممكن ويتصل بهذا ان العطف متى تعارض
له شبهان اعتبر اقويهما اي متى تعارض للعطف معطوف عليهما اثنان مثاله ما قال محمد رحمه الله
في الجامع اي في الباب الثاني عشر من ايمان الجامع الكبير بقوله انت طالق ان دخلت الدار
لا بل هذه لامرأة اخرى انه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط حتى اذا دخلت الاولى الدار
طلقتا ولو دخلت الثانية لم تطلق واحدة منهما لانه تعارض للعطف شبهان احدهما
انت طالق ومعناه لا بل هذه طالق والشبه الاخر الثاني في قوله دخلت ومعناه لا بل هذه
ان دخلت فانت طالق وحكمه لو كان كذلك ان دخلت الثانية طلقت الاولى وقال المصنف
رحمه الله هذا الذي ذكر محمد رحمه الله يحتمل وجوها ثلاثة ان يكون تقديره لا بل هذه طالق احدها
ان دخلت انت وهو الذي اختاره محمد والثاني لا بل هذه ان دخلت هذه المرأة الدار
فانت طالق ولم يجز على هذا الا بنيته والثالث انت طالق ان دخلت هذه الدار لا بل هذه

لانه هذه المراة الاخرى ان دخلت فهي طالق ولم يجعل على هذا اصلا اي لا بالنية ولا بغيرها
وقال الامام قاضيخان في شرح الجامع واذا جعلنا هذا رجوعا عن الجزاء والرجوع عن
الاول لم يصح واقامة الثانية مقام الاولى صحيح فتعلق طلاق الثانية بدخول الاولى
حسب تعلق طلاقها بدخولها اذا دخلت الاولى الدار يقع الطلاق عليهما وان نوى كونه
الرجوع عن الشرط صحت نيته لانه نوى ما يحتمله لفظه وايتهما دخلت وقع الطلاق
على الاولى وتطلق الثانية ايضا بدخول الاولى لان كلامه كان رجوعا عن الجزاء ظاهرا
وطلاق الثانية كان متعلقا بدخول الاولى والرجوع لم يصح فبقي معلقا كما كان قوله وذكر قبح
العطف على الضمير المرفوع المتصل الذي هو غير مؤكد بالضمير المرفوع المنفصل كما في
قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة فان قلت كيف حصر جواز العطف على الضمير
المتصل المرفوع بما اكد هو بالضمير المنفصل وهو حسن ايضا عند وجود الفاصل
وان لم يؤكد هو بالضمير المرفوع المنفصل كما في قوله تعالى فاستقم كما امرت ومن
تاب معطوف على الضمير المستكن في فاستقم اي فاستقم انت وليستقم من تاب وكذلك
قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب وامراته وقوله وامراته معطوف على الضمير المرفوع
في سيصلى اي سيصلى هو وامراته هكذا صرح فيهما صاحب الكشاف قلت ذاك عند
النحويين واما عند الفقهاء وبعض اهل التفسير فقوله ومن تاب مرفوع لانه ادرج و
ليستقم بدلالة قوله فاستقم فكان هو حينئذ عطف الجملة على الجملة ورفعه قوله
ومن تاب بعامل مضمر كرفعه رجال في قوله يسبح له فيها على قراءة من قرأ على بناء
المفعول لا ان يكون معطوفا على الضمير المتصل وذكر المصنف رحمه الله واما قوله تعالى سيقول
الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولم يؤكده بالضمير المنفصل وهو نحن
واختار اللغة الاخرى وكتاب الله منزه عما يقبح فانما حسن ذلك بل اعادة حرف النفي
وهو قوله ولا اباؤنا تقول ما فعلت كذا ولا فلان فيحسن وتقول ما فعلت كذا وفلان
فيقبح حتى تقول انا وفلان وحاصله انا عطفنا هاهنا على الجزاء فقط لانا ان
عطفناه على الشرط كان جائزا لكنه قبيح فيصار اليه عند تعذر العطف على الجزاء

كما لو قال انت طالق ان دخلت الدار لا بل فلانة ثم جعل عطفا على الشرط وان كان
قبيحا لانه تعذر العطف على الجزاء لان فلانا يستحيل ان يكون طالقا فيصار اليه
وان لم يكن مستحسنا عند الفقهاء للضرورة واما قبح ذلك لان الضمير المرفوع
لما لم يقم بنفسه وهو التاء في قوله دخلت كان موجودا له شبه العدم فمن حيث
انه موجود جاز العطف ومن حيث ان له شبها بالعدم قبح العطف فاذا تعارضا
عطف على ما هو جائز مستحسن ولم يعطف على ما هو قبيح لان الجائز المستحسن
اولى من الجائز القبيح اما اذا مست الضرورة فحينئذ يصار اليه ولا يلغى لان الالغاء في تصرف
العاقل اقبح بخلاف ضمير المفعول فان العطف عليه جائز وان كان متصلا كما في قوله
فاحرباه وجنوده لما عرف انه في حكم الانفصال بسبب انه فضلة في الكلام وقوله وذلك
ان الفاعل مع الفعل كشيء واحد وقد قيل في اتحاد الفاعل مع الفعل عشرة اوجه
واوردنا اربعة اوجه منها في الموصل والاشهر منها مسئلة يضربان وضربنا بسكون
الباء وقد ذكرنا وجهها في الموصل فاذا استويا اي اذا استويا في حسن العطف
بان يحسن العطف على كل واحد منهما اعتبر اقربهما كما في قوله ان لفلان علي الف درهم
الا عشرة دراهم ودينارا فان العطف الدينار يعارض الشبهين لانه يحسن العطف على عشرة
وهو المستثنى ويحسن العطف على الف درهم وهو المستثنى منه فيعطف على عشرة دراهم حتى
صار مستثنيين من الالف فيلزمه الالف درهم ناقصا بعشرة دراهم وقيمة دينار لان
المستثنى وهو عشرة دراهم اقرب من الدينار الى الالف فيترجح بالقرب كما هو الاصل في التعارض
فان قيل يجب ان يعطف الدينار على الالف وان كان بعيدا فان استثناء الدينار من
الدراهم مختلف فيه فيعطف على الالف ليكون استثناء الدراهم من الدراهم قلت لا الانفصال
عما احترزنا بهذا الطريق فانه حينئذ يصير استثناء الدراهم من الدينار وهو ايضا مختلف فيه
وذلك لانه لو عطف على الالف صار المستثنى منه الفا ودينارا فيكون استثناء عشرة دراهم
من الالف والدينار واذا كان كذلك كان عطف الدينار على العشرة اولى لكونها اقرب في المبسوط
ما يدل على ان هذا التقرير فيما اذا كان المقر له اثنين واما اذا كان واحدا فانه استثنار

من الجنس جواب الاستحسان وان كان ابعد فقال ولو قال لفلان على الف درهم ولفلان على مائة دينار الا درهما جعل ذلك الاستثناء من الدينار لان المستثنى موصول بالاقرار بالدنانير وحقيقة الاستثناء ما يكون موصولا بالمستثنى منه وهذا على اصل ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ظاهر لان عندهما سواء جعلته مستثنى من الاول او من الاخر كان الاستثناء صحيحا فلا اشتغال بترجيح الدنانير لاتصال المستثنى بها ولو قال لرجل واحد على الف درهم ومائة دينار الا درهما في القياس هذا الاستثناء من الدنانير ايضا لانه متصل بالدنانير ولكنه استحسن فقال اذا كان المقر له واحدا فالاستثناء من الدراهم لانا ان جعلنا المستثنى من الدنانير صح باعتبار المعنى وان جعلناه من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى وضرر النقصان في الوجهين يلاقي على واحد فكان جعله من الدراهم اولى واما لكن فقد وضع للاستدراك بعد النفي اي لاستدراك خبر يخالف ما قبله نفيا واثباتا فيثبت به ما بعده اي بدليل النفي وهو حرف النفي كما في قوله تعالى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى بخلاف كلمة بل فانه يوجبهما جميعا وهو نفي الاول واثبات الثاني فتبينان بنفس استعمال الكلمة بلا اتساق اي انتظام والمراد من الاتساق ههنا امكان التوفيق بين المتنافيين فاذا اتسق الكلام تعلق النفي بالاثبات الذي وصل به فيعمل بشيئين النفي والاثبات جميعا كما في قولنا ما جاءني زيد لكن عمرو وهذا الاستدراك انما يصح ان لو توهم متوهم عدم مجيء عمرو عند سماع نفي مجيء زيد لدوام ملازمة كل واحد منهما بالاخر فازال ذلك الوهم بهذا الاستدراك فكان كل واحد من النفي والاثبات في محله فيصح وكذلك لو اقر رجل بعبد هو في يده انه لفلان فقال فلان ما كان لي قط لكنه لفلان اخر ووصل فهو للمقر له الثاني ولا يكون هذا ردا للاقرار المقر لان من الجائز ان يكون هذا معروفا بكونه له ثم وقع في يد المقر بسبب من الاسباب فاقر انه له فيقول ما كان لي قط لانه لم يكن ملكا لي قط لكنه لفلان فالكلام الاول مع الثاني ليسا متنافيين فاذا وصل بقوله لكن لفلان كان بيانا انه نفي ملكه الى الثاني باثبات الملك له بقوله لكن وان قطع كلامه كان محمولا على

بيان لكن

نفي ملكه اصلا كما هو الظاهر وهو رد للاقرار ثم قوله ولكن لفلان شهادة بالملك للثاني على المقر وشهادة الفرد لا تثبت الملك وقالوا في المقضي له بدار بالبينة الى ان قال ان الدار للمقر له وعلى المقضي له القيمة فان قيل هذا انما يستقيم فيما اذا قدم الاقرار ثم قال لم يكن لي قط فقبلنا في حق البعض دون البعض اما اذا قال ما كانت لي قط ولكنها لفلان فقد اكذب شهوده اولا فلا يصح اقراره بعد اكذاب الشهود لان الاقرار لا يصح الا مع الملك قلنا الكلام صدر جملة واحدة فلا ينفصل البعض عن البعض في حق الحكم لان الكلام يتم باخره لان اول الكلام يتوقف الى اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله وههنا ايضا النفي متعلق بالاثبات فصار عن قوله استطالة ان دخلت الدار وذكر صورة هذه المسئلة في شروح الجامع بقوله رجل ادعى دارا في يد رجل انها داره والذي في يده يجحد ذلك فاقام المدعي البينة انها داره فقضى القاضي بها ثم اقر المقضي له انها لفلان لا حق لي فيها وصدقه المقر له وقال المقضي عليه ان المقضي له قد اكذب شاهديه فانا احق بها فلا شيء للمقضي عليه وهي للمقر له لان قوله هي لفلان لا حق لي فيها يحتمل انها صارت له بسبب تمليكها اياه بعد الحكم بالبيع منه واذا احتمل ذلك لا يصلح للاقرار القصر على ادنى ما يمكن ثم يبطل القضاء بالشك فان قيل هذا التقرير انما يصح ان لو احتمل الوقت التمليك اما اذا لم يكن بين القضاء والاقرار زمان يحتمل التمليك فيه فكيف يمكن التوفيق بين الدعوى لنفسه وبين الاقرار لغيره انها له بسبب تمليكه اياها له بعد القضاء قلنا يجعل ذلك على امكان التوفيق وان كان نادرا بان باعها قبل القضاء ونفى حقها الا انه لم يسلمها الى المقر له وبقيت النسبة اليه باعتبار حق الحبس يعني يقول المدعي ان الدار كانت لي من الاصل وقد كنت بعتها قبل القضاء من المقر له على اني بالخيار ثلاثة ايام حتى بقيت الدار على ملكي في مدة الخيار فصحت النسبة الي بهذا الطريق ثم ان المقضي عليه استولى على الدار وغصبها مني ثم قضى القاضي بالدار لي وانقضت مدة الخيار عقيبه بلا فصل فامكن الجمع بين هذا الاقرار والدعوى الاولى في الشهادة بهذا الوجه ولما احتمل هذا لم يبطل الحكم بالشك ولا شيء للمقضي عليه على احد لهذا الاحتمال فان قال

كان

المقضي له هي دار فلان ولم تكن لي قط او بدأ فقال ما كانت لي قط ولكنها لفلان فان صدقه
المقر له في ذلك كله فقد تصادقا ان الدعوى والبينة والحكم كل ذلك كان باطلا فوجب رد كان
الدار على المقضي عليه وان قال المقر له كانت الدار للمقر ولكنها وهبها لي بعد القضاء
وقبضتها دعوى الهبة فانه يدفع الدار الى المقر له ويضمن المقر قيمة الدار للمقضي عليه
لانه اقر ببطلان القضاء وانه يبطل الاقرار والاقرار حق عليه والقضاء حق له فاذا كذبه
المقر له في قوله لم يكن لي قط بطل ماله دون ما عليه واذا لم يبطل اقراره بنفي الدار
للمقر له ويضمن قيمة الدار للمقضي عليه لانه لما اقر ببطلان القضاء فقد اقر
على نفسه بوجوب رد الدار على المقضي عليه وبالاقرار للغير صار متلفا للدار
والدار تضمن بالاتلاف عند الكل كما تضمن بالشهادة الباطلة وهذا الجواب ظاهر
فيما اذا ابتدأ بالاقرار وثنى بالنفي وان بدأ بالنفي وثنى بالاقرار فكذلك الجواب وسعى
ان لا يصح اقراره ويرد الدار على المقضي عليه لانه لما قال ما كانت لي قط بطل
القضاء فاذا قال ولكنها لفلان فقد اقر بعد بطلان القضاء ووجوب الرد على المقضي عليه
فلا يصح اقراره الا انا نقول بان الاقرار وان كان مؤخرا فهو مقدم لانه قصد
صحة الاقرار ولا صحة له الا بالتقديم والكلام يحتمل التقديم والتأخير دون الالغاء
ويقدم بشرط ان يكون موصولا ويضمن قيمة الدار للمقضي عليه الا انه بالاسناد
صار شاهدا على المقر له اي الا ان المقضي له بالاسناد الملك لنفسه بالنفي بقوله
ما كانت لي قط صار شاهدا على المقر له لما ذكرنا ان قوله ما كانت لي قط
تضمن بطلان الاقرار لانه تضمن بطلان القضاء للتناقض واقراره للمقر له
انما يصح على تقدير بقاء الملك له بعد القضاء له فلما تضمن هذا بطلان القضاء له
وبطلان الملك لنفسه لزم منه بطلان الاقرار له وهو ضرر للمقر له فلذلك كان
بقوله ما كانت لي قط شاهدا على المقر له او معنى قوله الا انه بالاسناد صار شاهدا
على المقر له هو انه لما قال لكنها لفلان اقر ببطلان القضاء ايضا للتناقض
في دعواه لنفسه ثم اقراره بها للغير وفي بطلان القضاء بطلان الاقرار له فكان شاهدا

على المقر له الا ان اول الكلام يتوقف على آخره فصار هذا تمليكا للمقر له
بقوله لكنها لفلان ونفيه الملك عن نفسه اولا لم يعمل في ابطال الاقرار لما ذكرنا ان
النفي يؤخر والاقرار بها له يقدم لان مقصوده من ذلك صحة الاقرار للمقر له
فيصح ويجعل لكن مبتدأ وانما تعرض لقوله لكن لان كون قوله لا اجيز النكاح
للفسخ انما نشأ من ذكر قوله لكن عقيبه والى هذا اشار في شروح الجامع الا يرى
انه لو قال لا اجيز النكاح الا بزيادة الخمسين او حتى تزيدني خمسين درهما
لا ينفسخ العقد بل يتوقف لان قوله لا اجيز الا بزيادة استثناء بعد النفي
فيكون اجازة بشرط الزيادة فيصير قوله لا اجيز عبارة عن الكف عن الاجازة
لا عن الفسخ لان الكف عن الاجازة هو الذي يحتمل الاستثناء وهو الذي يحتمل الغاية
ايضا في قوله حتى تزيدني فاما الفسخ فلا يحتمل الاستثناء ولا الغاية فاذا كان كذلك
لم يصر اجازة ولا فسخا واما في قوله لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين
فيبطل النكاح رضي الزوج بالزيادة او لم يرض لان قوله لا اجيز مطلقة للفسخ
لان النفي حصل مطلقا الا ان يدخل عليه ما يدل على ان المراد به الامساك عن
الاجازة لا الفسخ وهذا لان قوله ولكن اجيزه بمائة وخمسين كلام مبتدأ مستقل
بنفسه بخلاف الاستثناء والشرط قال الله تعالى وما كفر سليمان ولكن الشياطين
كفروا والفرق بين هذا وبين ما لو قال لغيره لك علي الف درهم من ثمن بيع ولكن
من قرض او غصب لزم المقر الف درهم ولو جعل ابتداء كلام غير موصول لبست صح
بالاول لا يلزمه كما لو قال المقر له لست من ثمن بيع وسكت ثم قال بعده لكن
ولكن من قرض او غصب لا يلزمه شيء ووجه الفرق بينهما ان قوله لست من
ثمن بيع نفي للجهة والسبب فانفى السبب نفى الوجوب على حاله حتى لو نفى اصل
الوجوب بان قال ليس لي عليك شيء ثم قال ولكن من غصب او قرض لا يلزمه شيء اما
قوله لا اجيز النكاح رد للنكاح فيبطل النكاح حتى لو قال لا اجيز النكاح بمائة ولكن
اجيزه بمائة وخمسين لا يبطل النكاح وقوله الكلام متسق اي كلام المقر له مع كلام
المقر

منه اتفاق لا منافيا لان لهما توافقا في أصل الواجب وان اختلفا في السبب وقال
الامام شمس الائمة رحمه الله ولو قال لفلان علي الف درهم قرض فقال فلان لا ولكنه
غصب فانه يلزمه المال لان الكلام متسق فيتبين باخره نفي السبب لا اصل المال
وانه قد صدقه في الاقرار باصل المال ولا تفاوت في الحكم بين السببين والاسباب مطلوبة
للاحكام فعند انعدام التفاوت فيه يتحقق تصديقه له فيما اقر به فيلزمه المال واما او
فانها تدخل بين اسمين كقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط بيان او
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة او فعلين كقوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم
ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ولم توضع للشك وليس الشك بامر مقصود
يقصد بالكلام وضعا في هذا نفي لقول الامام القاضي ابي زيد رحمه الله فانه جعلها
للشك وكذلك اهل النحو جعلوها للشك فقال ليس كذلك لان الشك انما يجيء لامر عارض
وهو ليس بمقصود من الكلام حتى يوضع له لفظ لان الالفاظ للافهام في الاصل والشك
يخل بالافهام فلا يجوز ان يكون الاختلال الذي يجيء من الشك لفظا موضوعا وانما جاء
الشك من قبل محل الكلام وهو الخبر فانها اذا استعملت في الخبر تناولت احد المخبر بهما
وذلك غير عين فافضى الى الشك وهذا هو الصحيح لان الخبر يدل على ثبوت المخبر ولا
يثبت المخبر به بالخبر لما عرف ان الخبر لفظ دال على امر كان او سيكون غير مضاف
كينونته الى الخبر فاذا تساوت الدلالات على التعارض من غير رجحان لاحدهما على الاخر
جاء الشك فعلم ان الشك انما جاء من محل الكلام لا من نفس كلمة او ولهذا اذا استعملت
في الابتداء كما في قوله رايت زيدا او عمروا او بالانشاء كقول الرجل هذا حر او هذا معلق
هذا كان فاذكره بعدها نظيرا لهما على طريق اللف والنشر حتى جعل البيان انشاء من وجه
واظهارا من وجه اي جعل تعيين العتق المبهم في احدهما انشاء من وجه واظهارا
من وجه وكذلك في الطلاق حتى لو قال لعبديه هذا حر او هذا فمات احدهما فقال المولى
كنت اردت به ذلك الميت لا يصدق ويعتق الحي عملا بجهة الانشاء لان قيام المحل بالحيوة
شرط انشاء العتق ولو كان اخبارا محضا لوجب التعيين فلو كان انشاء من كل وجه لما اخبر

وكذلك

وكذلك لو كان هذا في الطلاق المبهم بين المراتين لو ماتت احديهما قبل التعيين طلقت
الثانية لانه لما لا يتعين قبل الموت في احديهما لمزاحمة الاخرى ايهما وقد زالت بالموت كان
فاذا خرجت احديهما من ان يكون محلا للطلاق تعينت الاخرى وان قال عنيت
الميتة حيث تكلمت صدق في حق نفسه حتى يبطل ميراثه عنها ولا يصدق في ابطال
الطلاق على الحية لان الطلاق تعين فيها شرعا فلا يملك صرف الطلاق عنها
بقوله وكذلك لو كانت تحته حرة وامة فقال في مرض موته هذه طالق ثلثا
او هذه ثم عتق المولى الامة فقال الزوج اردت بذلك الامة تحرم عليه الامة
حرمة غليظة عملا بكونه بيانا وجعل الزوج فارا وترث المراة التي كانت امة عملا بكونها
انشاء ويبيع ايهما شاء يعني لا يشترط اجتماعهما على البيع بخلاف ما لو قال وكلت فلانا
حيث يشترط هناك اجتماعهما لان او في موضع الابتداء للتخيير فيشترط ان كان هو
منفردا بذلك الفعل فله الاختيار فيه وان كان تمام ذلك الفعل موقوفا على الاخر كان الاختيار
للاخر كالتوكيل المبهم لان تمام ذلك الفعل بالاختيار فيكون الاختيار لمن اليه تمام الفعل والوكالة
لا تتم الا بالقبول وفي التوكيل صح استحسانا قال في وكالة المبسوط واذا كان لرجل عدل
زطي فقال لرجلين ايكما باعه فهو جائز وكذلك لو قال وكلت هذا او هذا ببيعه
فباعه احدهما في القياس لا يجوز لجهالة من وكله ببيعه وفي الاستحسان يجوز لان
هذه جهالة مستدركة فتتحمل فيما هو مبني على التوسع ثم قال وقد نص على القياس
والاستحسان ههنا ولم ينص في التوكيل الواحد ببيع احد العبدين حتى تكلف بعضهم
للفرق فقال الجهالة فيما تتناوله الوكالة بالبيع دون الجهالة فيمن هو وكيل بالبيع كما
يتاتى في الاقرار ان جهالة المقر به لا تمنع صحة الاقرار وجهالة المقر له تمنع من ذلك
ولكن الاصح ان القياس والاستحسان في الفصلين والتخيير لا يمنع الامتثال كما في
كفارة اليمين الا ان يكون شرط الخيار معلوما الى خيار التعيين في اشير او ثلاثة
فيصح استحسانا وقال في الاسرار اذا اشترى ثوبين بعشرة على انه بالخيار يأخذ احد
ايهما شاء ويرد الاخر وكذلك احد الاثواب الثلاثة فهذا الشرط جائز استحسانا عندنا

* وعنده لا يجوز قياسا كما لو اشترى احد الاثواب الاربعة على انه بالخيار يأخذ
ايهما شاء ويرد الآخر ووجه الاستحسان ان فساد البيع بالجهالة مثل الفساد بالشرط
فلما احتملت الجهالة بالشرط في حق الثلاث نفيا للغبن فلأن تحتمل الجهالة في الثلاث نفيا
للغبن اولى في فتحه الاولوية باعتبار ان الاعيان الثلاثة تحتمل الاوصاف الثلاثة وهي الجيد
والوسط والردي بخلاف الايام ثم هناك لم تحتمل اكثر من ثلاثة ايام فكذا ههنا لكنه
توجد خطرا لانه يحتمل ان يختار هذا فيكون هو المبيع ويحتمل ان يختار ذلك فيكون هو
المبيع فهذا يشبه القمار وشبهة الحرمة ملحقة بحقيقة الحرمة فالقياس ان لا يجوز
لما ذكرنا من شبهة القمار الا انه صح في الثلاث استحسانا بدلالة النص في البيع عليه السلام
شرع شرط الخيار بخلاف القياس وبيننا على العلة وهي دفع الغبن والخسران
فكأنه قال للمشتري لك ولاية دفع الغبن وهذا في معناه لان دفع الغبن كما يحصل
بالتأمل في عين واحد يحصل باختيار عين واحد من الاعيان بل ههنا اقوى فكان في معناه وانما
قلنا في الثلاث دون ما فوقه لان الاعيان لا تخلو عن جيد ووسط وردي فاندفعت الحاجة
بالثلاثة فبقي ما وراءها على قضية القياس لعدم الافتراق عندنا لانه لا فارق في التخيير
بين القليل والكثير في الجنس الواحد بل بينهما لا فرق لكونه متعينا في اليسر والتخيير لليسر
وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يصار الى مهر المثل اي يحكم مهر المثل في الوجوه كلها
حتى انه لو تزوجها على الف حالة او الفين الى سنة فعند ابي حنيفة رحمه الله ينظر
الى مهر مثلها فان كان الفين او اكثر فالخيار لها ان شاءت اخذت الالفين
الى سنة وان شاءت اخذت الالف حالة وان كان مهر مثلها اقل فالخيار اليه ان شاء اعطاها من الف
الالف الحالة وان شاء اعطاها الالفين الى سنة لان كل واحد من المالين انقص من صاحبه
من وجه وازيد من وجه وان كان مهر مثلها فيما بين ذلك فلها مهر مثلها وعندهما الخيار
للزوج للتمسك في وجوب الاكثر الا ان يرضى بقربها الاكثر فان طلقها قبل الدخول
فلها نصف ما اختار الزوج بالاجماع لانه الاقل كذا ذكره الامام التمرتاشي رحمه الله وقال
في المبسوط وان تزوجها على الف درهم او الفي درهم فعلى قول ابي حنيفة رحمه الله يحكم مهر المثل

فان كان مهر مثلها الفا او اقل فلها الالف وان كان الفين او اكثر فلها الالفان وان كان
اكثر من الف واقل من الفين فلها مهر مثلها وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لها الالف في
الوجوه كلها يتعين باختياره من طريق الفعل فيشربه لئلا يظن تعيينه بالاختيار
من طريق القول فانه لو عين احد الاشياء الثلاثة بالقول لا يتعين بل يتعين في ضمن الفعل
كما في اجزاء وقت الصلوة للصلوة حيث يتعين الجزء الواحد من الاجزاء سببا للصلوة
من حيث الفعل لا من حيث القول ثم اذا تعين احد هذه الاشياء الثلاثة بالفعل
لا يبقى غيره محتملا للواجب ولكن يبقى مباحا فاوجب التخيير على احتمال الاباحة
حتى اذا فعل الكل جاز فان قيل اذا فعل الكل بان وكل بكل نوع انسانا ففعلوه معا
ينبغي ان لا يجوز لانه لم يثبت التخيير فلم يثبت الاباحة لان الاباحة تثبت في ضمن التخيير قلنا
لما اثبت الله تعالى التخيير بقوله فاطعام عشرة مساكين الاية ثبت الاباحة في ضمنه
فبقي ما لم يقم الدليل المزيل بخلاف ما لو قال بع هذا او هذا فان هناك ثبوت الاختيار
بدون الاباحة على ما يجيء لقيام الدليل على عدم الاباحة فيهما جميعا لانه لا يرضى ببيع
كليهما فاما ان يكون الكل واجبا فلا اذ هذه الانواع الثلاثة جائزة اذا فعلها
ولكن الواجب احدها بخلاف ما زعم بعض الفقهاء ان الكل واجب لان كل واحد منها يحتمل بعض م
ان يكون واجبا على سبيل البدل واذا فعل الكل ليس احدها باولى مما سواه فيقع الكل
واجبا وكذلك قولنا في كفارة الحلق وهو قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك ومن
جزاء الصيد وهو قوله تعالى فجزاء الآية او عدل ذلك صياما فاما قوله تعالى انما جزاء الذين
يحاربون الله ورسوله ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف فقد
جعله بعض الفقهاء للتخيير وهو قول مالك رحمه الله عملا بحقيقة كلمة او فانها للتخيير وقد ورد بيانه على
هذا المثال بالسنة في حديث النبي عليه السلام وهو ما روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن
الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهم انه قال وادع رسول الله عليه السلام
ابا بردة هلال بن عويمر الاسلمي فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب
ابي بردة الطريق فنزل جبرئيل على رسول الله عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ

المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله
من خلاف ومن جاء مسلما هدم الإسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه
ومن أخاف الطريق ولم يقتل ولم يأخذ المال نفي وفي هذا الحديث دليل على أن أو ليست
للتخيير إنما هي مرتبة للحكم باختلاف الجناية كما قال لمن تسأل عن حد ود الكبائر في الجلد
أو الرجم أو القطع لا يراد به التخيير ذكر إمام الهدى رحمه الله في هذه الآية أن الأصل فيه أن
كلمة أو متى ذكرت بين الأجزية المختلفة لأسباب يراد بها الترتيب كما في هذه الآية وإلا
فهي للتخيير كما في قوله تعالى فكفارته إطعام عشرة مساكين الآية وقوله فما سعى عن
بيانها أي عن بيان أنواع الجناية فصارت أنواع الجزاء مقابلة بأنواع الجناية
لأن جزاء الشيء يقابل بسببه كما قال الرجم يقابل زنى المحصن والجلد يقابل زنى غير
المحصن وجناية المحاربة معلومة وهي مختلفة فتنقسم الأجزية على حسب أنواع
الجناية وهو معنى قوله فأوجبت التفصيل والتقسيم على حسب أحوال الجناية لما أن الجزاء
يناسب الجناية فيقابل الخفيف بالخفيف والغليظ بالغليظ إذ الغليظ في مقابلة الخفيف
والخفيف في مقابلة الغليظ لا يحسن ولا يناسب ثم قتله أو صلبه أي مع القطع
من الجناية بجملتها إلا أن اتحاد بقاء قطع الطريق والتعدد وهو أخذ المال وقتل النفس
فإن كل واحد منهما على الانفراد موجب للجزاء فإذا اجتمعا كان موجبهما أيضا متعددا
وكان متعددا بنفسه متحدا بأثره وهو قطع الطريق وانقطاع المارة والشيء قد يتعلق
بأثره كما يتعلق بمؤثره وكذلك من الجنايات المقصود هو القتل فإن القطاع يؤثرون للمارة
وأخذ المال وقع تبعا لا قصدا ومن الجنايات أخذ المال هو الأصل وقتل النفس وقع تبعا
حتى لا يقوم أحد من يطلبهم فلذلك خير أبو حنيفة رحمه الله الإمام من إقامة حد أخذ المال
والقتل جميعا باعتبار التعدد ومن إقامة حد القتل على الانفراد باعتبار الاتحاد وقولهما قال أبو يوسف
ومحمد رحمهما الله فيمن قال لعبده يتعلق بكلام قبل هذا بورقة وهو قوله فإن
استعملت في الخبر ولما أحدهما عبر عين إلى أن قال هذا حر أو هذا وهذا
ذكر الإمام شمس الأئمة رحمه الله هذه المسئلة مفصلا إذ ذكر الأصل المذكور في كتاب السلم

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه يعتق هو كذلك لكن على احتمال التعيين يعني أن أصل
هذا الإيجاب يتناول يعتبر عتقه على احتمال التعيين ألا ترى أنهما لو كانا عبدين
يتناول أحدهما على احتمال التعيين إما ببيانه أو بانعدام المزاحمة لموت أحدهما
فيصح الإيجاب هنا باعتبار هذا المجاز كما هو أصل أبي حنيفة في الفرع العمل
بالمجاز وإن تعذر العمل بالحقيقة لعدم صلاحية المحل له يعني لما كان هذا الإيجاب
صالحا لإثبات العتق مع حقيقة هذا الكلام في حق العبدين كان صالحا أيضا لإثبات
العتق في محل المجاز أيضا وهذا هو المحل خاص وجود العين الذي كان هو محلا
صالحا للدخول كلمة أو وله مجاز متعين وهو إيجاب العتق غير أن هذا الإيجاب في محل
الحقيقة يوجب العتق المبهم وفي محل المجاز يوجب العتق المعين فكان بمنزلة موت
أحد العبدين قبل البيان في محل الحقيقة فيصير متعينا أو واو العطف لا عينه فتشبه
بواو العطف من حيث إنهما منفيان كما في واو العطف وليس هو بعينه من حيث
أن كل واحد منهما مراد بالنفي بخلاف الواو حتى إذا كلم أحدهما يحنث بخلاف واو العطف
ولو كلمهما لا يحنث إلا مرة واحدة لأنه لما حنث بكلام أحدهما لم يبق اليمين فلم يحنث
إلا مرة واحدة ولا خيار له في ذلك ولو كان على حقيقته لكان له الخيار وهذا لأنه لما كان
كلاهما مرادا لم يبق له الخيار وثبوت الخيار إنما يلزم من كون أحدهما مرادا وليس
كذلك حتى لو استعمل هذا في الإثبات بأن قال والله لأقربن هذا أو هذا بأن يأتيهما جميعا
كما في واو العطف فلذلك صار عاما أي لما وقعت النكرة في موضع النفي صار عاما
ولا يمكن إثبات التعيين إلا بأن يجعل بمعنى واو العطف لأن الإباحة دليل العموم لأن
الإباحة رفع القيد وعند رفع القيد يثبت الإباحة على سبيل العموم فاعتبر هذا
برفع القيد الحسي وكذلك في الشرعيات إذا حلف لا يخرج من داره إلا إلى جنازة
فخرج إلى جنازة وفعل فعلا آخر لم يحنث لأنه موضع الإباحة وكذلك إذا أذن
لعبده في نوع من الأنواع يصير مأذونا في الأنواع كلها لما أنه موضع الإباحة لأن
العبد كان ممنوعا عن التصرفات فيكون الإذن فك الحجر وبالفك يثبت الإباحة وقد وقع بين
الإباحة

والتخيير ان الجمع بين الامرين في التخيير يجعل المامور به مخالفا وفي الاباحة موافقا
لانه اذا جمع بينهما في التخيير يتحقق الامتثال في احدهما ولا يتحقق في الاخر وفي الاباحة
يتحقق الامتثال بهما لان موضع الاباحة موضع التعميم على ما ذكرنا وانما تعرف الاباحة
من التخيير بحال يدل عليه وهي ان يكون هذا بعد سبق الحظر مثله كما في قوله لا
لا يكلم الا فلانا او فلانا فان له ان يكلمهما جميعا او ان يعرف الصفة المدعو به احكام
في كل واحد منهما فكان له رضا في الجمع بينهما كما في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
او استعمالهما في موضع اظهار السماحة والجود كما في قوله خذ من مالي هذا او هذا
وهذه دلالات الاباحة والا فهي للتخيير ولا فرق بينهما من حيث الصيغة في نفسها
اذ في كل منهما استعمال كلمة او بين الشيئين عند اصدار صيغة الامر من المتكلم فذكر
فلان من كل حق لي قبله الا دراهم او دنانير ان له ان يدعي المالين جميعا لان صدر
الكلام للتحريم معنى لانه يحرم على نفسه الدعوى فكان الاستثناء في موضع الاباحة
وقال محمد رحمه الله تعالى فكل قليلا او كثيرا على معنى الاباحة يعني لو باع الدار الا مدخل الطريق
والشرب في البيع ولو يكل قليلا او كثيرا يدخل على معنى الاباحة ومعنى الاباحة فيه قال محمد
ان المشتري كان ممنوعا عن الانتفاع بالطريق والشرب قبل قوله فكل قليلا او كثيرا
فكان هذا بعد الحظر فكان موضع اباحة وثمة لكن فيه نوع اشكال وهو انه لو ثبت مطلب الاشكال
الملك للمشتري في الطريق والشرب بطريق الاباحة لا يمكن البايع من الرجوع فيهما
ومع ذلك لا يمكن والجواب عنه ان الملك هنا للمشتري وان كان ثابتا في موضع الاباحة
لكن ثبت ذلك في ضمن عقد لازم وهو البيع فاعطي له حكم المتضمن في اللزوم فلم
يملك البايع الرجوع فيهما لذلك وقوله او حنث التخيير مثل قول الرجل والله لا ادخل
هذه الدار او لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار
ان له الخيار اعلم ان في هذه المسئلة نوع تخليط فلا بد من حفظه فان قوله ان له الخيار
راجع الى المسئلة الاولى دون الثانية قطعا وبيانا نادر لبلدنا وان الكتب المعتمد عليها
منها ما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصول الفقه على وفق ما ذكرته حيث قال

وعلى هذا قال في الجامع لو قال لا ادخلن هذه الدار اليوم او لا ادخلن هذه الدار
فاي الدارين دخل بر في يمينه لانه ذكر الكلمة في موضع الاثبات فيقتضي
التخيير في شرط البر ولو قال لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار فاي
الدارين دخل حنث في يمينه لانه ذكرها في موضع النفي فكانت بمعنى ولا وهكذا ايضا
في شروح الجامع الكبير في الباب الاخر من الايمان وقال المصنف رحمه الله في شرح
الجامع الكبير رجل قال والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار فانهما
دخل حنث لانه التزم احد الامرين فلو لم يحنث باحدهما لصار اليمين واقعة عليهما جميعا
معا وذلك باطل الا ترى انه لو عطف بالواو مع اعادة حرف النفي لكان الجواب ما قلنا فهذا
اولى والفصل الثاني والله لا ادخلن هذه الدار اليوم او لا ادخلن هذه الدار فايهما فكان هذا اولى
دخل بر وان مضى اليوم قبل ان يدخلهما حنث لانه التزم دخول احدهما فلو لم يبر بدخول
احدهما لصار ملتزما دخولهما وليس كذلك وهكذا ايضا في غيره من شروح الجامع الكبير
ثم لا يمكن ان يقال ان معناه ان له الخيار في المسئلة الثانية ايضا بان يكون مختارا
بين الدخول في احدى الدارين مع الحنث لانه لا يطلق في مثله اسم الخيار الا ترى انه كيف احدكم
في الخيار قبل هذا في الكتاب في مسئلة في قوله في رجل قال والله لا اكلم فلانا او فلانا الى قوله
ولا خيار له في ذلك ثم يحتمل ان يكون فائدة اعادة ذكر هذه المسئلة الثانية ذكر نظيرها قبلها
هي اعلام انه لا تفاوت في كلمة او في موضع النفي بين ان يكون في اسمين كما في المسئلة الاولى
او بين فعلين كما في هذه المسئلة ففي كل منها تقتضي التعميم ولها وجه اخر ههنا في الافعال
ويحتمل ضرب الغاية اي ويحتمل صدر الكلام ضرب الغاية لكونه للتحريم للفعل وهو يتوقت على الاتمام
وهو شيء او للمستقبل وهو يتوقت على الماضي وهو ليس يعني لو كان قوله او يتوب معطوفا على ما بكون
قبله لكان لا يخلو اما ان كان معطوفا على شيء او معطوفا على ليس وليس كل واحد منهما صالحا لكونه
معطوفا عليه لما ذكر فلذلك سقطت ههنا حقيقة العطف من او فكان او ههنا على هذا التقدير
بمعنى الا ان على معنى ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم
فتشتفي منهم كذا في الكشاف فجعل هذا الوجه اخر الوجوه وذكر فيه قبل هذا انه معطوف على ما قبله

وهو قوله ليقطع طرفا او يكبتهم ليس لك من الامر شيء اعتراض في المعنى لان الله مالك امرهم فاما
ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك
من امرهم شيء وقيل ان يتوب منصوب باضمار ان ويتوب في حكم اسم معطوف باو على
الامر او على شيء اي ليس لك من امرهم شيء او من التوبة عليهم او من تعذيبهم الى آخره
واستعير لكي حرف او استعير لما يجتهد له وهو يحتمل الامتداد لكي والتحري بهم
يحتمل الامتداد ويكون الامتداد في غير التحري بهم ايضا كما في قولك لالزمنك او تعطيني
حقي وعلى هذا قراءة من قرا تقاتلونهم او يسلموا بالنصب كما في قول الشاعر
لا استطيع نزوعا عن مودتكم او يصنع الحب غيرا الذي صنعا اي حتى يصنع
وعلى هذا كان قوله او ادخل هذه الدار لاخرى بالنصب في قوله والله لا ادخل
هذه الدار او ادخل هذه لاخرى والله اعلم بأ [redacted] حتى لا اسقط الدار
ذلك عنه اي لم يسقط معنى الغاية عن هذا الحرف الا مجازا ليكون الحرف موضوعا لمعنى بيان حتى
يخصه اي يخص الحرف في ذلك المعنى حتى ينتفي الاشتراك او المعنى يخص ذلك الحرف ليستغني
الترادف فهذا هو الاصل وقوله الا مجازا يعني اينما وجد هذا الحرف وجد فيه معنى
الغاية الا اذا استعمل هذا الحرف بمعنى حرف آخر مجازا فحينئذ يسقط عنه معنى
الغاية كما في قوله عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني عندك كان هذا هنا للعطف المحض
فعلمنا انها وضعت لها اي ان كلمة حتى وضعت لمعنى الغاية فاصلها كمال معنى الغاية
وخلوصها لذلك بمعنى الى ولكن الفرق بينهما من وجوه احدها وهو ايسرها ماخذا
ان كلمة حتى يدخل في الغاية الوضعية لا في الجعلية ونعني بالوضعية ان ينتهي بها المغيا
او ينتهي عندها وفي هذا الاتيان مثال البارحة حتى نصف الليل لان الليل لا ينتهي به
ولا عنده وكلمة الى تدخل فيهما جميعا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله وايديكم
الى المرافق والايدي لا تنتهي بالمرافق ولا عندها ولذا صح فيما ان يقال مثال البارحة
الى نصف الليل وباقي الفروق مذكور في الموصل بعبارة تليق به وتقول اكلت السمكة حتى
راسها اي الى راسها فانه يعني اعلم ان المصنف رحمه الله بهذا التقسيم بين خلوص

معنى الغاية في حتى لان كلمة الى خاصة في الغاية لا كلام فيها فانها لو ذكرت في هذا
المقام بان قيل اكلت السمكة الى راسها كان معناها هكذا وهو ان يقال ان راسها بقي
فلما جاءت حتى ههنا بمعنى الى في حق تناول الراس علم ان حتى جاءت للغاية الخالصة فان
حتى لو لم تكن خالصة للغاية ههنا لجاءت على ما يقوله اهل النحو وهو ان يدخل ما بعدها
فيما قبلها وبه تفارق كلمة الى ايضا وهو فرق آخر بينهما على ما ذكر في كتب النحو بقوله
ومن حق حتى ان يدخل ما بعدها فيما قبلها ففي مسئلتي السمكة والبارحة قد اكل
الراس ونيم الصباح بخلاف كلمة الى وهذا على مثال سائر الحقائق اي الكمال هو الاصل
في سائر الحقائق وكذا هنا فعلى هذا الطريق جعل ههنا ورود حتى لخلوص معنى الغاية
حقيقتها الاصلية ولكن الاستعمال فيها على وفق ما ذكر في كتب النحو وهو ان يدخل
ما بعدها فيما قبلها ثم قد تستعمل للعطف لمناسبة الغاية والعطف من المناسبة لما بينهما
من التعاقب فان المعطوف يعقب المعطوف عليه ويجتمع معه فكذلك الغاية تذكر بعد المغيا
ويجتمعان فاستعيرت للعطف لهذا جاءني القوم حتى زيد فيه معنى العطف لان زيدا
جاء فكان للعطف من هذا الوجه ومن حيث ان مجيء القوم ينتهي بمجيئه فيه معنى
الغاية وذلك انما يكون اذا كان زيد افضلهم لا يتوقع مجيئه عادة فينتهي
مجيء القوم بمجيئه او ارذلهم لان في العادة انما يعتبر مجيء الاكابر لا الاراذل
فلما اراد ذكر تعميم مجيء القوم ذكره بهذا الطريق ليعلم به مجيء جميعهم فكان
ضرب مثل مجيء الارذل غاية لانقطاع مجيء القوم الاكابر الى وصل فوقهم استنت الفصال
حتى القرعى بهذا القول علم بهذا انه اراد به الارذل وهذا مثل يضرب
لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه اجلالا لقدره يقال استن الفرس
اذا رفع يديه ويطرحهما معا ويضرب برجليه كذا ذكر في المغرب والقريع الفصيل
الذي به قرع بالتحريك وهو بثر ابيض يخرج بالفصال ودواءه الملح فاذا لم
يجدوا ملحا نتفوا اوباره ونضحوا جلده بالماء ثم جروه على السبخة وجمعه
القرعى كمريض ومرضى ثم ههنا الاستنان للعزو لا يتوقع من القريع لضعفه

لما اتصل به من الفروع فينتهي استيناف سائر العصاة باستيناسها وجا صلة
ان حتى لم تكن تبرا عن اعتبار معنى الغاية اما في الاعلى او في الادنى وهو معنى ما ذكر في
المفصل بقوله وحتى للغاية والدلالة على احد طرفي الشيء فكانت جميعه قاصرة
لان كمال الغاية هو ان لا يدخل الغاية تحت المغيا على ما اشار اليه قبل هذا بقوله فاصلها
كمال معنى الغاية فيهما وخلوصها لذلك بمعنى الى وهنالك لم يدخل الغاية تحت المغيا
ولما دخلت الغاية ههنا تحت المغيا باعتبار وجود معنى العطف فيها حتى دخل
زيد تحت المجائي في قوله جاني القوم حتى زيد مع وجود معنى الغاية كانت الغاية
فيها قاصرة بالنسبة الى ما ذكر قبله من كمال معنى الغاية فيها نقول ضربت القوم
حتى زيد غضبان يعني ضربت القوم حتى صار زيد غضبان فصار غضب
زيد غاية الضرب وفي مواضعها في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى كقوله تعالى
حتى تغتسلوا او غاية هي جملة مبتداة كقول الله تعالى حتى يقول الرسول
في قراءة من قرا بالرفع وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد كقول الله تعالى
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وان يصلح الاخر دليلا على الانتهاء
لان الغاية هي التي ينتهي اليها الشيء فلا بد من الامتداد في الاول والانتهاء في الاخر فان
لم يستقم للمجازاة وعدم الاستقامة اما بعدمهما او عدم احدهما فيحمل على المجازاة
اذا كان صدر الكلام سببا لما بعده وما بعده يصلح جزاء له فحينئذ يحمل على المجازاة
لان جزاء الشيء غاية لسببه فيكون المجازاة مع قيام معنى الغاية بطريق تسمية العطف
من الاسماء كما قلنا جاني القوم حتى زيد واكلت السمكة حتى راسها انه للعطف
مع قيام معنى الغاية فكذلك ههنا انه للمجازاة مع قيام معنى الغاية قال الله تعالى حتى
حتى يعطوا الجزية وما قبله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر الى قوله
حتى يعطوا الجزية فالمقاتلة ههنا تصلح دليلا للامتداد لانه يقال قاتل شهرا او قاتل سنة
والاخر يصلح للانتهاء لان نفس الكفر غير مبيح للقتال اذ لم يكن من اهل الكفر صلاحية
القتال لان تلدين تعالى بين الكفار وشيوخهم ونسائهم غير مشروع بل المبيح للقتل كونه
المحارب

١٧٤ او صلاحيته والجزية خلف عن الاسلام وقبول ما هو خلف عن الاسلام يصلح دليلا
لانتهاء القتال وكذلك كانت كلمة حتى ههنا للغاية وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اي كيلا تكون فتنة
لان اخر الكلام لا يصلح لانتهاء صدر الكلام لان القتال واجب مع عدم الفتنة فان القتال
واجب وان لم يبدا الكفار لقوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم وقوله تعالى وليجدوا فيكم
غلظة ولكن صدر الكلام يصلح سببا لانتفاء الفتنة فلذلك حمل على لام كي هذا على (من الكوارج)
تقدير تفسير الفتنة بالحراب والقتال واما على تقدير تفسيرها بالشرك والكفر
كان غاية للقتال لان القتال ينتهي بانعدام الشرك وتفسيرها بالشرك اولى بدلالة ما بعدها
وهو قوله تعالى ويكون الدين لله وقوله على ما هو موضوع الغايات انها اعلام لانتهاء من غير
اثر معناه ان الغاية علامة على انتهاء صدر الكلام من غير ان يكون للغاية اثر في انتهاء
صدر الكلام على ما عرف ان علامة الشيء ان تعرف وجود ذلك الشيء ولا توجبه ولا يضاف وجود ذلك الشيء
اليه لا وجودا ولا وجوبا كالاحصان مع الرجم فان الاحصان علامة على وجوب الرجم اذا وجد
الزنا من المحصن من غير ان يكون الرجم مضافا اليه لا وجوبا ولا وجودا ثم معنى قوله وزلزلوا
حتى كانوا انواع البلايا وازعجوا ازعاجا شديدا شبيها بالزلزلة بما اصابه من الاهوال
والافزاع حتى يقول الرسول اي الى الغاية التي قال الرسول ومن معه فيها متى نصر الله اي
بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك ومعناه طلب النصر وتمنيه واستطالة
زمان الشدة وفي هذه الغاية دليل على تناهي الامر في الشدة وتماديه في العظم لان الرسل
لا يقادر قدر ثباتهم واصطبارهم وضبطهم لانفسهم فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا
كان ذلك الغاية في الشدة التي لا مطمح وراءها وقرئ حتى يقول الرسول بالرفع
على انه في معنى الحال كقوله شربت الابل حتى يجيء البعير يجر بطنه الا انها حال ماضية
محكية فلا يكون فعلهم لمقالة الرسول فان قيل فليس لهم الفعل في زلزلوا بل وقع
الزلزال عليهم فكيف جعل ذلك فعلهم قلنا فانهم لما زلزلوا كان التزلزل موجودا
منهم لانهم اذا حركوا كان التحرك موجودا منهم فحصولها على اصطلاح اهل النحو فانهم هم
الفاعلون بسبب انهم اسند اليهم الزلزال على بناء المفعول والكف عن تحمله في جلم الحسن

لا محالة يعني ان الضرب لما كان ممتدا بطريق التكرار فالكف الذي عنه حكم الحنث محتمل للامتداد بالطريق
الاولى لان الكف عن الضرب امتناع ولا امتناع عن الشيء اكثر امتدادا من ذلك الشيء
وانما قال والكف عنه محتمله لا محالة لان صدر الكلام ان لم اضرب فلا بد من كونه ممتدا
او نقول والكف عنه اي الضرب محتمله اي الكف عن الضرب محتمل الضرب اي الامتناع عنه
محتمل لانه يشترط ان يكون محل الحنث متصورا حتى يتحقق الحنث الا ترى انه لو قال
ان لم آتك فلانا فعبده حر وفلان ميت وهو لا يعلم بموته لم يحنث لان شرط الحنث
عدم الفعل وهو غير ممكن وهذه الامور دلالة لانها اقلاع عن الضرب اي الامتناع عنه
لان الصياح يصلح دليلا على انتهاء الضرب وكذلك اخواته وصدر الكلام يحتمل الامتداد
لان الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد يعني يتجدد امثاله فيمتد كالجلوس وغيره فيكون
الضرب الحاصل لا هو ممتدا اي حكم البر يعني اذا ضربه الى هذه الغاية بر في يمينه فاذا امسك
عن الضرب قبل وجود هذه الامور حنث لفوات البر فوجب العمل بحقيقتها اذا لم يغلب
على الحقيقة عرف وهو راجح وفيما نحن فيه لم يغلب فوجب العمل بالحقيقة حتى لو غلب على الحقيقة
عرف هو راجح فحينئذ تترك الحقيقة ويحمل على العرف في قوله ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى
تموت فانه يحمل على الضرب الشديد حتى اذا ضربه ضربا شديدا ثم امسك عن الضرب قبل ان
يقتله او يموت فقد بر ولو قال ان لم اضربك حتى يغشى عليك فامسك عن الضرب قبل
ان يصير مغشيا عليه حنث لانه لم يغلب على الحقيقة عرف راجح فان الضرب الى ان يغشى عليه
كالضرب الى ان يشفع فلان وغير ذلك لان هذا الفعل احسان اي فعل التغدي احسان
من المتغدي لصاحب الطعام فان قلت كيف يكون اكل طعام الغير احسانا الى ذلك الغير
بل هو احسان لنفسه وهو الاكل قلت نعم هو احسان لنفسه وهو ظاهر ولكن مع ذلك
هو احسان لصاحب الطعام ايضا الا ترى الى قصة ضيف ابراهيم عليهم السلام في قوله تعالى
هل اتاك حديث ضيف ابراهيم المكرمين اذ دخلوا عليه فقالوا سلاما الى قوله فقربه
اليهم قال الا تاكلون فاوجس منهم خيفة فلما خاف ابراهيم عليه السلام بسبب تركهم الاكل علم
ان اكل طعامه احسان له منهم لانهم يزيلون به خوفه وازالة الخوف من الغير احسان له

ولا يصلح اتيانه سببا للفعله لانه موقوف على اختيار مختار وهو فعل بارادة والحكم
ما يحصل عقيب السبب كالملك عقيب الشراء والحل عقيب النكاح وفي هذا موقوف
على اختيار مختار فلذلك لم يصلح اتيانه سببا للفعله بخلاف ما اذا كان بين
اثنين بان قال ان لم آتك حتى تغديني حيث صار الاول سببا للثاني والثاني
حكما للاول وان توقف على فعل مختار لان الثاني يجعل كانه فعل من غير اختيار
فرارا من اللوم وشين التعيير فانه في العرف يعد لؤما ويعير على ذلك بانه
انسان وهو لا يقدم اليه الطعام ولا كذلك في مسئلتنا فانه لا يعد من اللوم
فافترقا من هذا الوجه ولا فعله جزاء لاتيان نفسه لانه لا يصلح مكافيا لنفسه
لان المكافي غير المكافى وهذا لان الجزاء الخير بطريق المكافاة انما يفعل لكي
يكون ذلك داعيا ومحرضا الى ذلك الفعل الذي صار ذلك الفعل سببا لوجود مثل
الجزاء الحسن الذي يحصل من الغير بطريق الشكر لفعله والمكافاة وذلك انما يصلح
له من الغير لا من نفسه لنفسه لان ذلك مطلق العنان كامل الاختيار فيتمكن من الاقدام
على احراز المحاسن التي يتيسر من غير ان يجازي الجزاء الحسن نفسه لنفسه
فلذلك حمل على العطف المحض لا على المجازاة ثم يحمل الجزاء المذكور في الكتاب على الجزاء
الحسن الذي يحصل من الغير بطريق الشكر يخرج الجواب عن شبهة يقولونها بان
فعل الانسان يصلح جزاء لفعل نفسه الا ترى ان اداء المثل فعل نفسه في كفارة
الحج في قتل الصيد الذي هو فعل نفسه ايضا وكذلك سجدة السهو في صلوته وكذلك
ضمان اتلاف مال الغير كل ذلك فعل منه يصلح جزاء لفعل نفسه قلنا قد اوجب الله تعالى
تلك بلا دعاء اليه اما زجرا عليه كما في كفارة الصيد او لجبر النقصان كما في سجدة السهو
وضمان الاتلاف فلا يرد علينا نقضا لما ان الجزاء المذكور هو الذي يجازى به بطريق
الشكر وذلك لا يتصور من نفسه لنفسه وقوله فصار كانه قال ان لم آتك اليوم
فما تغديت عندك متصل بقوله ولو قال عبدي ان لم آتك حتى اتغدى عندك لان قوله حتى
اتغدى لا يصلح ان يكون تفسيرا لقوله ان لم آتك حتى اتغدى وقوله حتى اذا اتاه فلم
يتغد

ثم تعدى من بعد غير متراخ فإن قيل في هذا اللفظ تناقض لأنه لما لم يتعد
حين أتاه ثم تعدى بعده لا بد أن يقع تعديه متراخيا عن الإتيان فكيف
قال بعده لكن ثم تعدى من بعد غير متراخ قلنا المراد من قوله لم يتعد
أي لم يتعد مقارنا للإتيان ولكن تعدى بعد الوصول إليه من غير تراخ أو
معناه من غير تراخ أي من غير تبدل المجلس فإن الفعل إذا أتى به
من غير تبدل المجلس لا يسمى متراخيا وهذه الاستعارة أي الاستعارة
للعطف المحض اخترجها أصحابنا أي قالها وفي المصادر الاقتراح چيز برآوردن
كنفس وهذا على مثال استعارات أصحابنا في غير هذا الباب كما في استعارة البيع
والهبة للنكاح واستعارة العتاق للطلاق ثم حاصل المجموع هو ما ذكر في
زيادات صاحب الهداية بقوله إنه إذا كان للغاية لا يبر في يمينه إذا أقلع عن
الفعل قبل وجود الغاية وفي المجازاة لا يتوقف البر على وجود الفعل الثاني وفي العطف
يتوقف البر على وجودهما وفي قوله إن لم آتك حتى أتغدى عندك صار كأنه قال إن لم آتك
فأتغدى فما لم يوجد الفعلان لا يبر في يمينه ولو أتاه في اليوم وتغدى عنده بر في يمينه
إلا إذا عنى به الفور لأن شرط البر وجود الفعلين بوصف التعقيب والتعقيب قد
يكون بوصف الاتصال وقد يكون بوصف التراخي وإذا وجد الفعلان فقد وجد شرط
البر والله أعلم

باب حروف الجر

بيان حروف الجر

ولهذا صحت
الباء للأثمان إيضاح لقوله إن الباء للإلصاق ووجه الاستدلال به على أن الباء للإلصاق
هو أن المبيع أصل في المبايعات والثمن تبع وهو شرط فيه بدليل صحة البيع عند عدم ملك
الثمن وعدم صحته عند عدم ملك المبيع وكذلك في الإقالة لا يحتاج صحتها إلى بقاء الثمن ويحتاج إلى بقاء
المبيع ولما كان كذلك لم يكن بد من استعمال الباء في أبدال المعاوضات ليستدل بها أن هذا على
البدل بمقابلة ذلك البدل وهو معنى الإلصاق لأنه يلصق هذا بذاك وفي الصحاح ألصقت بالشيء السرام
نعلم أن ما دخل فيه الباء تبع كما قال الإمام تدخل فيه أصل كما تقول كتبت بالقلم وضربت بالسوط
وتكلمت باللسان والآلة ليست بمقصودة فعرف دخول الباء في الثمن ليكون داخلا في الآلة
كما في

كما في القطاير لكون المبيع ملصقا بالثمن فمن قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة ووصفها
إن الكر ثمن وإنما عين هذه الصورة لما ادعاه من دخول الباء في الأثمان لا يأتي إلا في
هذه الصورة بيان ذلك ما ذكر في النهاية هو أن الأموال ثلاثة ثمن محض كالدراهم والدنانير
فإنها خلقت للثمنية سواء صحبها حرف الباء أو لا ومبيع محض وهو الأعيان التي ليست
من ذوات الأمثال كالحيوانات ومتردد بين كونه مبيعا وثمنا فهو المكيلات والموزونات
فإنها مبيعة باعتبار أنها ينتفع بأعيانها ثمن باعتبار أنها مثلية كالدراهم والدنانير
فإن قابلها الدراهم والدنانير فهي مبيعة وأما إذا كان في مقابلتها عين فإن
كانت المكيلات والموزونات معينة فهي مبيعة وثمن سواء دخل فيها الباء أم لا لأن
البيع لا بد له من مبيع وثمن وليس أحدهما بأن يجعل مبيعا أولى من الآخر فجعلنا كل واحد
منهما مبيعا من وجه ثمنا من وجه وأما إذا كانت غير معينة فإن استعملت استعمال الثمن
فهي ثمن بأن يقول اشتريت هذا العبد بكذا كذا حنطة ويصف ذلك وإن استعملت استعمال
المبيع كانت مبيعة بأن قال اشتريت منك كذا حنطة بهذا العبد فلا يصح العقد إلا بطريق السلم
كذا في الذخيرة وغيرها لأن الكر ثمن يصح الاستبدال به وإنما ذكر هذا لأن جواز الاستبدال
من خاصية الأثمان بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة بهذا العبد
فإنه يكون سلما لأنه لما أضاف إليه العقد فقد جعله مبيعا لأن المبيع ما يضاف إليه البيع
والمبيع لا يثبت في الذمة إلا سلما فلذلك جعل ههنا سلما فصار الكر شرطا أي تبعا إلا أن
ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر لأن ما صحبه الباء صار جارا ومجرورا وهو شاغل
ومشغول فلا يصلح أن يكون مشغول الغير ولا تعال تقولون فلان شاكر لفلان وقوله الهلال
شاغل ومشغول ومع ذلك يصلح مفعولا لأنا نقول إن حرف الجار ههنا صلة لأنه
يستعمل باللام وغير اللام وشغله لم يكن أصليا بخلاف الباء فإنه للإلصاق وفي جعله
مفعولا إبطال الإلصاق فلا يجوز والمكن أن يجعل من آخر مفعولا وهو خبرا أي قوله
إن أخبرتني خبرا ملصقا بقدومه والتحقيق فيه أن معنى أن الباء لما كانت للإلصاق اقتضى
الاسم الذي دخل فيه الباء اسما آخر يلصق هو به ومفعول الخبر الذي والمفعول الثاني

للاخبار انما هي بمعنى حرف الجر كما في قوله ان اخبرتني خبرا او ان اخبرتني ان فلانا
قدم فلم يصلح لذلك لم يكن الاسم الذي دخل فيه الباء مفعول الخبر لاقتضاء حرف الالصاق
الصاق الاسم بالاسم الذي هو المفعول الثاني للاخبار في قولك ان اخبرتني خبرا ملصقا
بالقدوم ومعنى حرف الالصاق في قولهم مررت بزيد اي التصق مروري بموضع يقرب
من زيد ولما كان كذلك والقدوم اسم لفعل موجود لم يتعلق ذلك بمسه على الكذب
فان قيل يشكل هذا بقول من قال لامراته ان كنت تحبيني بقلبك فانت طالق
فقالت احبك طلقت وان كانت كاذبة فيما اخبرت على قولهما خلافا لمحمد رحمهم الله قلنا
انما وقع ذلك على الاخبار بحسب لان الاطلاع على ما في القلب غير ممكن على العباد فجعل
اللسان خلفا عن القلب فيتعلق بوجود ما هو خلف عن القلب لا باعتبار انه صادق او كاذب
والاصل ان الشيء اذا قام مقام شيء اخر لتعذر الوقوف على ذلك الشيء الاخر فالملتفت
اليه هو الظاهر القائم مقام غيره لا معرفة حقيقة ذلك الغير بخلاف القدوم فانه امر محسوس
معاين ولم يتعذر الوقوف عليه ولذلك اشترط الخبر الملصق بالقدوم الموجود وذلك بالحدوث
ومفعول الخبر كلام لا فعل فصار كانه قال ان كلمتني بقدوم فلان فصار المفعول التكلم
بقدومه وقد وجد وذلك دليل الوجود لان الاخبار دليل الوجود لا موجب له لان
الخبر دليل والمدلول غير ثابت به وفي التقويم الخبر هو الكلام الدال على امر كان او سيكون
غير مضاف كينونته الى الخبر وهذا لان قولهم ضرب فلان لا يدل على وجود الضرب من
فلان في الزمان الماضي ويستحيل ان يثبت الضرب بقولهم ضرب وكذلك قوله قدم فلان دليل
على قدومه لا ان هذا القول يثبت قدومه بل الاخبار دليل على ثبوت المخبر به قبله الا ترى
ان العالم دليل على وجود الصانع والعالم مثبت الله تعالى ومنشاؤه فيستحيل ان يكون
العالم منشاه فكان شرط الحنث قوله قدم فلان وقد وجد ذلك فيحنث وجد القدوم
او لم يوجد وقوله ولهذا قالوا في قول الرجل انت طالق بمشية الله انه بمعنى الشرط حتى
لا يقع الطلاق به كما لا يقع بقوله انت طالق ان شاء الله ايضاح لقوله اما الباء فللالصاق
لما ان بين الالصاق والشرط مناسبة فكان كون الباء بمعنى الشرط في قوله بمشية الله انما كان

بسبب الباء للالصاق ووجه المناسبة بينهما ان باء الالصاق يتصل الملصق بالملصق به
ولا وجود للملصق بدون الملصق به وكذلك المشروط يتصل بالشرط ايضا ولا وجود
للمشروط بدون الشرط فتناسبا فاستعير الالصاق للشرط وكذلك اخواتها وفي الرضا
والمحبة حتى اوجب مسح بعض الراس وذلك لانه لما تناول اسم الراس ولولا الباء لكان
هكذا نص في المبسوط فيصير تقديره والصقوا ارؤسكم فيلزمه استيعاب جميع الراس
وقد ثبت ان التكرار والاشتراك لا يثبت في الكلام اي لا يثبت بطريق الاحتمال ولا ابطال
الالغاء الحقيقة وحقيقة الباء للالصاق فيلزم من قول الشافعي رحمه الله الغاء حقيقة الالصاق
ويلزم من قوله ذلك حمل الكلام على التوكيد من غير ضرورة واذا حمل على التوكيد يلغى
حقيقة الالصاق ايضا فكان الحمل بالحقيقة هو ما قاله اصحابنا رحمهم الله بان الباء للالصاق
ولكن التبعيض لا استيعاب انما يثبت من شيء اخر وهو ما قرره في الكتاب وقوله واما
الاستيعاب في التيمم الى اخره جواب لما ورد شبهة على الدعوى الاولى وهي ان الباء للالصاق
لكن اذا دخل محل المسح لم يقتض استيعابه والجواب اما على رواية الحسن عن ابي حنيفة
رحمهما الله فلا يشكل لانه لا يشترط الاستيعاب لهذا المعنى واما على ظاهر الرواية
فهو ما ذكره في الكتاب وعلى هذا قول الرجل اي وعلى ان الباء للالصاق ان الاستثناء
يناسب الغاية لان حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها فكذا في الاستثناء يخالف ما بعده لما
قبله وان الغاية تكون متصلة بالمغيا فكذلك الاستثناء يكون متصلا بالمستثنى منه
فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء لان تقديره على ما وضع له فيهما متعذر
لان فيهما معنى الشرط والمعاوضات المحضة لا تتعلق بالشرط لما فيه من الاخطار بالخطر
وهو قمار وذلك لا يجوز ولذلك استعير للباء لانها مخصوصة بمصاحبة الاعواض والصاق
بعضها بالبعض فاستعير له لان اللزوم يناسب الالصاق بل هو اثر الالصاق فكان
على انه المطاوع للمتعدي لان اللزوم في اللغة هو اللصوق واللصوق مطاوع الالصاق
والملصق يلزم الملصق به فكان بينهما تناسب واذا استعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط
عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى ان الزوج اذا طلقها واحدة عقيب قولها طلقني بالف

على ألف درهم لم يجب شيء ولكن يقع الطلاق الرجعي لأن كلمة على للزوم على ما قلنا
ولا ألف لازم على المرأة بقضيته كلمة على وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين الألف ضمان من
المال مقابلة لأن المقابلة من الإضافيات فتثبت المقابلة في ما يقابله معا معا وفي
المعاوضات يثبت العوض في المعوض معا معا تحقيقا للمقابلة ومن ضرورته يلزم
توزيع أجزاء العوض على أجزاء المعوض وما نحن فيه ليس بمعاوضة محضة فلا
يتحقق فيه ما يتحقق في المعاوضة المحضة بل بينهما معاقبة أي يثبت أحدهما وهو المشروط
عقيب الآخر وهو الشرط فإن جعل ثلاث تطليقات شرطا لوجوب الألف يتقدم على وجوب
الألف وجوب الألف مشروط وإن جعل الألف شرطا وهو الظاهر لدخول كلمة
على عليها لوجوب المال يتقدم وقوع الطلاق وهذا معنى الشرط والجزاء وهو بمنزلة
حقيقة كلمة على لأن كلمة على للزوم وبين الشرط والمشروط ملازمة وقد أمكن العمل
بحقيقة هذه الكلمة فيما نحن فيه فيعمل بها ومعنى الحقيقة فيها باعتبار المعاقبة لأن حقيقة
هذه الكلمة التعلي وفيه التعاقب لأن الصاعد على الشيء يوجد بعد الشيء وكذا بين الشرط و
المشروط معاقبة أو معنى الحقيقة فيها باعتبار الملازمة وفيها ذلك فكان العمل بمعنى الشرط
عملا بالحقيقة فكأنه على هذا الطريق أن الطلاق وإن دخله العوض يصلح تعليقه بالشروط
حتى أن الزوج إذا قال أنت طالق على ألف أنه يمين لا يملك الرجوع عنه قبل قبول
المرأة ولما كان كذلك لم يتوزع أجزاء المشروط على أجزاء الشرط بل المشروط
يثبت عقيب جملة الشرط والفقه فيه أنه لو توزع أجزاء المشروط على أجزاء الشرط
يتقدم المشروط على الشرط وهو محال وفي المعاوضات المحضة لا يستقيم معنى الشرط
لما فيه من تعليق المال بالخطر وهو لا يجوز بخلاف تعليق المال بالطلاق لأن المال وقع في
ضمن ما يصح فيه التعليق ويثبت الشيء في ضمن شيء لا يعطى له حكم نفسه بل يعطى له
حكم المتضمن ثم في مسألتنا هذه إن تعالى تعلق بثلاث تطليقات بالألف فكان الألف
شرطا لوقوع الطلاق فلا يجوز أن يقع بطلقة بثلث الألف وجاز أن يقال تعلق الألف
بثلاث تطليقات لأن معنى هذا الكلام أن طلقني ثلاث تطليقات فعلى ألف درهم في قول
المصنف رحمه الله

في الكتاب فصار هذا مثلما طلبنا لتعليق المال بشرط الثلاث يتقرر لا يجب الألف إلا أنه
بقي فيه إشكال وهو أن كلمة على دخلت على الألف فكان هو شرطا ووقوع
الثلاث مشروطا فعند أن الكلام لما كان شرطا وجزاء كان دخول كلمة على على الألف
دخولا في ذلك والدليل على صحة هذا التقرير الذي ذكرت صريح ما ذكره المصنف
رحمه الله في شرح الجامع الصغير في هذه المسألة بقوله ولأبي حنيفة رحمه الله أن كلمة على
بمعنى الشرط لأن أصلها اللزوم واستعير للشرط لأنه يلازم الجزاء فصارت طالقة ثلاثا
بألف بكلمة هي للشرط فصار كل واحد منهما أي المال والطلاق شرطا لصاحبه فصار
الحكم للاتحاد دخولها على المال مثل دخولها على الطلاق وهذا بعينه لفظه رحمه الله
وما ذكره في المبسوط يدل على هذا أيضا فقال والطلاق مما يحتمل التعليق
بالشرط وهذا يدل على أن وجوب المال على المرأة شرط والطلاق مشروط ثم قال
بعده وإنما شرطت لوجوب المال عليها إيقاع الثلاث وهذا يدل على أن إيقاع الثلاث
شرط ووجوب المال مشروط فإن قلت ما جواب أبي حنيفة رحمه الله عن قولهما
بأن الألف يتوزع على التطليقات الثلاث في كلمة على أيضا كما يتوزع إذا ذكرت
بالباء لأن الشرط إنما لو قالت طلقني ثلاثا على ألف درهم فطلقها واحدة كان
عليها حصتها من المال بمنزلة ما لو التمست بحرف الباء وكذلك ههنا يجب أن يكون
كذلك قلت جوابه أن للمرأة في طلب ثلاث تطليقات بمقابلة العوض غرضا
صحيحا وهو حصول البينونة الغليظة حتى لا تصير في حباله وإن أكرهها
على ذلك فاعتبرنا معنى الشرط في ذلك ليحصل مقصودها وأما في قولها طلقني ثلاثا
على كذا فليس لها غرض صحيح لأنه لا غرض لها في طلاق ولأنه لم يحصل ذلك بالشرط
فيها بخلاف ما نحن فيه فإن لها فيها غرضا صحيحا على ما ذكرنا في المبسوط فصار كذا م
هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة وورد ذكره في المبسوط وأبو حنيفة رحمه الله رحمه الله
يقول حرف على للشرط حقيقة لأنه حرف الالتزام ولا مقابلة بين الواقع وبين
ما التزم بل بينهما معاقبة كما يكون بين الشرط والجزاء فكان معنى الشرط فيه حقيقة

والتمسك بالحقيقة واجب حتى يقوم دليل المجاز قال الله تعالى حقيق على ان لا
اقول على الله الا الحق وما قبله وقال موسى يا فرعون انى رسول من رب العالمين حقيق على ان لا
اقول على الله الا الحق اى بشرط ان لا اقول على الله الا الحق وامّا من فللتبعيض هو اصلها
قال فى الجامع لو قال لو كان ما فى يدى من الدراهم الا ثلاثة فجميع ما فى يدى
صدقة فاذا فى يده اربعة فهو حانث لان الدرهم الرابع بعض الدراهم وكلمة من للتبعيض
ولو قالت المرأة لزوجها اخلعنى على ما فى يدى من الدراهم فاذا فى يدها درهم او درهمان
يلزمها ثلاثة دراهم لان من ههنا صلة لتصحيح الكلام فان الكلام لا يصح الا بها حتى
اذا قالت اخلعنى على ما فى يدى دراهم كان الكلام مختلًّا فى بدو الاول لو قال ان كان
فى يدى دراهم كان الكلام صحيحا وكلمة من للتبعيض فى اصل الوضع فيحمل عليه وقد
يكون لابتداء الغاية وللتمييز كما فى باب من حديد ومعنى البيان قال تعالى يحفظونه من امر الله
وقد يكون للصلة كما فى قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم الا ان اصلها للتبعيض وحقق فى كتب
النحو كونها لابتداء الغاية اصلها وسائر المعانى راجعة اليه لما عرف فى المفصل واما الى
فلانتهاء الغاية وانما قال هكذا ولم يقل للغاية لان الغاية نوعان كما تعالى من لابتداء
الغاية والى لانتهاء الغاية لان الغاية التى بها ينتهى صدر الكلام ولذلك استعملت فى اجال
الديون لان الدين اذا كان مؤجلا يصير حالا عند الاجل بمنتهى التاجيل به وانما يكون له
منتهى للحال عند ذكره وانما ... ولا يقع الا بعد مضى شهر عندنا ... ولما وقع فى الحال
كان ذكر التاجيل بقوله الى شهر لغوا لما ان الواقع من الطلاق لا يحتمل التاجيل وفيما نحن
ان الواقع لا يحتمل الاجل ولكن الايقاع يحتمل ذلك لان على التاخير والايقاع يحتمل التاخير
وكلام العاقل مهما امكن تصحيحه لا يحمل الغاية ومهما ممكن بادخال حرف الى على اصل الايقاع
لا على الحكم فعملنا به كذا فى المبسوط والتاجيل لا يمنع الوقوع كما فى الدين فان الدين واقع
ثم تاجل والطلاق اذا وقع لا يمكن تاجيله فلذلك يقع فى الحال وقلنا ان التاجيل
للتاخير فانصرف عليه ومهما دخل على اصل الطلاق واصله يحتمل التاخير بالتعليق بمضى
شهر او بالاضافة الى ما بعد الشهر فكان مؤخرا اصله لذلك واما اصل الثمن فلا يحتمل التاخير
با

بالتعليق ولا اضافة لان البيع مبادلة المال بالمال ولو تأخّر وجود الثمن لم يتحقق مبادلة
المال بالمال فلا يتحقق البيع فاذا تعذّر تاخير وجود اصل الثمن حملنا الكلام هناك
على تاخير المطالبة واما ههنا فيحتمل التاخير بهذين الوجهين فلذلك قلنا لا يقع فى
الحال عملا بكلمة الى احترازا عن الغاء ذكر الغاية فيقع الطلاق بعد مضى الشهر ولا اصل فى الغاية
اذا كان قائما بنفسه لم يدخل فى الحكم وهذا احتراز عن قوله تعالى الى المرافق فان معنى
القيام بنفسه انه فى وجوده لا يفتقر الى غيره لانه حد آخر مثل ما قلنا فى المرافق
لان صدر الكلام يتناولها فلا يكون ذكرها لمد الحكم اليه فيكون لاسقاط ما وراءها وبطل هذا
ايضا قوله والله لا اكلّم فلانا شهرا صدر الكلام يتناول الشهر وما فوقه فيكون ذكر الشهر
لاخراج ما وراءه عن صدر الكلام لا لمد الحكم اليه بخلاف الصوم فان مطلقه يتناول
ساعة فكان ذكر الغاية لمد الحكم اليها فلا يدخل فى الحكم ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله هذا
لا يضاح قوله الا ان يكون صدر الكلام يقع على الجملة فكانت الغاية لاخراج ما وراءها فيبقى
داخلا لمطلق الاسم وكذا ذكرنا ههنا بيان هذه المسئلة مذكورة فى الخيار فى البيع من بيوع المبسوط
فقال اذا اشترى الرجل شيئا على انه بالخيار الى الغد او الى الليل او الى الظهر فله الغد كله
والليل كله وقت الظهر كله فى قول ابى حنيفة رضى الله عنه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
الخيار الى طلوع الفجر والى ان تغيب الشمس ولا يدخل الغاية فى الخيار عندهما لان الغاية
حد والحد لا يدخل فى المحدود كما لو قال بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل
الحائطان فى البيع وكذلك لو حلف لا يكلم فلانا الى رمضان لا يدخل الحد ولابى حنيفة رحمه الله
فى المسئلة حرفان احدهما ان الشك الذى فى حاشية له الخيار باق على حكمه سواء كان
الخيار للبائع او للمشترى والملك الثابت لم ينقطع لا يزال بالشك والثانى ان الغاية فى كل موضع
يكون لمد الحكم الى موضع الغاية لا تدخل الغاية كما فى الصوم لما عرف وفى كل موضع ذكر
الغاية لاخراج ما وراءها فيبقى موضع الغاية داخلا كما فى قوله تعالى وايديكم الى المرافق
لان مطلق الايدى فى الطهارة يتناول الجارحة الى الاباط فكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها
فيبقى موضع الغاية داخلا ههنا لو شرط الخيار مطلقا من الخيار مؤبدا وهذا ...
ومهما

بيان من للتبعيض او للابتداء او لا
اى بائنة
بيان الى
الغاية م
مطلب فى الغاية

العقد فكان ذكر الغاية لإخراج ما وراءها فبقي موضع الغاية داخلا ولكن
يشكل على هذه الطريقة فصل اليمين وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله أن
الغاية تدخل في اليمين فنأخذ في اليمين على هذه الطريقة بتلك الرواية
قوله وكذلك في الآجال في الأيمان وهي جمع يمين بمعنى الحلف لا الأثمان في البياعات
على ما وقع في بعض النسخ يدل لما ذكرنا من رواية الحسن في اليمين من رواية
المبسوط وكذلك ذكر شمس الأئمة رحمه الله في أصول الفقه في هذا الموضع وقال
وفي اليمين إذا حلف لا يكلم فلانا إلى وقت كذا لا يدخل الغاية في رواية الحسن
عن أبي حنيفة رحمهما الله لأن مطلقه يقتضي التأبيد فذكر الغاية لإخراج
ما وراءها وفي يدخل في ظاهر الرواية لأن في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام
في موضع الغاية شكا وبهذا ما ذكرنا من إيضاح الأصل الذي ذكره بقوله إلا أن
يكون صدر الكلام يقع على الجملة فيكون الغاية لإخراج ما وراءها فيبقى داخلا
مطلق الاسم إنما يصح في اليمين لا في الثمن وقال في قوله لفلان علي من درهم
إلى عشرة أي وقال أبو حنيفة رحمه الله لم يدخل لأن مطلق الاسم لا يتناوله أي لأن مطلق
اسم الدرهم لا يتناول العاشر فلا يدخل العاشر وفي مثل ذلك لا يدخل الحد في المحدود
كما في قوله بع الأرض من هذا الحائط إلى هذا الحائط ولأن الأصل هو ما قاله زفر
أن الحد لا يدخل تحت المحدود وما لا يقوم بنفسه حدا ذكرنا وإن لم يكن واجبا
إلا أن الغاية الأولى لا بد من إدخالها لأن الدرهم الثاني والثالث واجب ولا
يتحقق الثاني بدون الأول فلأجل هذه الضرورة أدخلنا الغاية الأولى ولا ضرورة
في إدخال الغاية الثانية فأخذنا فيها بالقياس وإنما يدخل أي يدخل العاشر لأنه
ليس بقائم بنفسه وهذا لما ذكرنا أن معنى القائم بنفسه هو أن لا يكون مفتقرا
في وجوده إلى غيره والعاشر مفتقر في وجوده إلى غيره وهو التسعة فكان غير قائم
بنفسه فيدخل كما في قوله تعالى إلى المرافق وهذا لأن العاشر في الإقرار والثالثة في الطلاق
لما كان ناقصا لم يكن بد من وجوده لتصلح غاية ووجود العاشر بوجوبه

ووجود الثالث من الطلاق بوقوعه فلذلك دخلا وكذلك هذا في الطلاق يعني
لو قال الرجل لامرأته أنت طالق من واحدة إلى ثلاث لا يدخل الغاية الثانية لأن
مطلق الكلام وهو مطلق الطلاق لا يتناوله وفي ثبوته شك ولكن الغاية الأولى
تدخل للضرورة وعندهما تدخل الغايتان لأن هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا تكون
غاية ما لم تكن ثابتة وقوله إنما أدخلت الغاية الأولى للضرورة إنما قال هذا لدفع شبهة
وهي أن يقال إذا لم يكن صدر الكلام متناولا للجملة ينبغي أن لا تدخل الغاية
الأولى أيضا كما لو قال بعت من هذا الحائط إلى هذا الحائط فقال في جوابها إنما
دخلت الغاية الأولى للضرورة لأن طلقة الثانية داخلة في الكلام بالاتفاق ولا
يكون ثانية قبل ثبوت الأولى وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فيما سواه أي حكم في غد
كحكم غدا لأن الظرف هو غد في الجملة ولا يختلف حكمه بحذف حرفه وإثباته كقولهم
دخلت الدار وفي الدار ولأبي حنيفة رحمه الله أن حرف الظرف إذا سقط اتصل
الطلاق بالغد بلا واسطة فيكون جميع الغد مفعولا وإذا قال في غد جعل
المفعول جزءا من الغد كذا ذكره بديع الإعراب وجزء من الغد مبهم فإليه
تعيينه لأن الإبهام جاء منه فيصدقه القاضي أيضا إذا لم يكن له نية يقع في الجزء
الأول من الغد لعدم المزاحم بخلاف قوله غدا حيث لا يصدقه في نية آخر
النهار وقيل المعنى فيه هو أن قوله غدا يصير ظرفا بطريق الضرورة لأن الظرفية
ثبتت فيه لا بلفظ الظرف الذي يدل عليها والثابت بالضرورة يثبت بقدر الضرورة سعدر
فلا يكون عاما حتى يصح نية آخر النهار وأما في قوله في غد يثبت الظرفية
بلفظ ظرف يدل عليها والثابت باللفظ يحتمل النية لأن النية لتعيين ما
احتمله اللفظ فصحت نيته ولكن لما كان لفظ في حقيقة في الظرفية وحقيقة
الظرف لا يستوعب المظروف كان محل المظروف وهو الطلاق في الظرف وهو في غد
بمنزلة المجمل في جزء من الغد غير معين فلذلك صدقه القاضي في نيته آخر
النهار إن صمت الدهر فعلي كذا أنه يقع على الأبد إلى آخره بخلاف ما لو قال إن صمت

الدهر فبعدي حرها انه يقع على صوم ساعة كذا ذكره المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير
انت طالق في مكان كذا او في مكة يقع الطلاق في الحال لان الطلاق حوك ولا
اتصال للفعل بالمكان لان الطلاق اذا كان واقعا في مكان يكون واقعا في الاماكن
كلها فعلم بهذا ان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق فان الظرف الحقيقي انما يكون ان لو
وجد المظروف في ظرف لا يوجد في ظرف اخر حال وجوده في الظرف الاول كالحنطة
في الجوالق لا يكون تلك الحنطة في جوالق اخر حال كونها موجودة في الجوالق الاول
وليس هنا كذلك ولما الغا معنى الظرفية ههنا بقي قوله انت طالق مطلقا فوقع في الحال وهذا
لان المكان الذي اضيف اليه الطلاق موجود في الحال فكان هذا عبارة عن تعليق الطلاق
بامر كائن فيكون تنجيزا للطلاق كما اذا اضيف الى زمان فان الفعل يتصل بالزمان لانه اذا الطلاق
حول في فتية غدا لا يكون واقعا قبله فان الزمان ظرف له لما لم يكن ذا كان بعد وما كان
الطلاق المضاف اليه بعد وقال لا محالة واذا قال انت طالق في دخولك الدار يتعلق بدخول
الدار كقوله انت طالق ان دخلت الدار لان الدخول لا يصلح ظرفا لكونه فعلا والفعل
لا يصلح ظرفا للشيء وبين الظرف والمظروف مقارنة كما ان بين الشرط والمشروط مقارنة
من حيث انه لا يتخلل بينهما زمان بل متصل بالمشروط وان كان يعقبه فيستعار للشرط
تصحيحا للكلام وعلى هذا مسائل الزيادات انت طالق في مشيئة الله الى اخره هذه عشرة
الفاظ المشيئة والارادة والمحبة والرضى والامر والحكم والاذن والقضاء والقدرة
والعلم لو قال لامرأته انت طالق بمشيئة الله او بارادة الله او بمحبته او برضاه لا يقع
الطلاق اصلا ولو قال انت طالق بمشيئة فلان او بارادته او بمحبته او برضاه لا يقع الطلاق
حتى يشاء فلان في المجلس ولو قال انت طالق بامر الله او باذن الله او بحكمه او بقضائه
او بقدرته او بعلمه يقع الطلاق في الحال وكذا الكل ان اضاف الى العبد فقال انت طالق
بامر فلان الى اخره يقع في الحال ولو ذكر بحرف اللام وقال انت طالق لمشيئة الله او
لمشيئة فلان او غيرها من الالفاظ يقع الطلاق في الحال سواء اضافها الى الله او اضافها
الى العبد لان حرف اللام للتعليل ولاجازة السبب قال عليه السلام صوموا لرؤيته

فكان هذا ايقاع الطلاق ولاجل بيان العلة ولا يتوقف الى وجود العلة وصار
كانه قال انت طالق لان فلانا شاء او اراد او احب ولو ذكر بكلمة في فان اضافها الى الله بان
قال انت طالق في مشيئة الله او في ارادة الله او في محبته او غيرها من الالفاظ لا يقع الطلاق
في الالفاظ كلها اصلا الا في العلم فانه يقع الطلاق به في الحال لان كلمة في للظرف حقيقة
واذا تعذر حمله على الظرفية فانه يصحب من اقواله يحمل على التعليق لما بينهما من المناسبة
من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حمله على التعليق اذا كان الفعل مما يصح
وصفه بالوجود وبضده ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقا والمشيئة والارادة
والرضا والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله
كذا ولم يشأ كذا واراد ولم يرد واحب ولم يحب وكذا الكل الامر والرضا والحكم والقضا
والتعليق بمشيئة الله تعالى ابطال بخلاف العلم فانه لا يصح وصف الله تعالى بضده لان
علمه محيط بجميع الاشياء وانه كان في الازل والتعليق به تحقيق وتنجيز فيقع الطلاق
في الحال ويشكل على هذا القدرة فانه لا يصح وصفه بضدها ومع ذلك لا يقع الطلاق
في القدرة والاصح من الجواب ان القدرة يذكر ويراد بها التقدير وقرئ قوله تعالى فقدرنا
فنعم القادرون بالتشديد والتخفيف والتقدير مما يصح وصف الله تعالى به وبضده
لانه يصح ان يقال قدر الله تعالى كذا او لم يقدر كذا فكان بمنزلة المشيئة والارادة
فلا يقع الطلاق بخلاف العلم لما ذكرنا ولو اضافها الى العبد بان قال انت طالق في مشيئة
فلان في المشيئة والارادة والمحبة والرضا والهوى يتعلق الطلاق بوجود الفعل
في المجلس حتى يقتصر على المجلس لان هذه الالفاظ للتمليك وفي غيرها من الالفاظ
يتعلق بوجود مطلق الفعل ولا يقتصر على المجلس لان الشرط مطلق لانعدام معنى
التمليك فيها كذا في الزيادات للبرهانية وقوله الا في علم الله اي فان الطلاق فيه يقع
بان قال انت طالق في علم الله يقع الطلاق وفي اخواته لا يقع البتة لان علم الله يستعمل
في المعلوم وقد اضاف الطلاق الى معلوم الله وانما يكون الطلاق في معلوم الله اذا كان الطلاق واقعا
واقعا لانه اذا لم يكن واقعا لم يكن الطلاق في معلوم الله بل عدمه في معلوم الله فلهذا يقع الطلاق

لاستحالة جعل معلومه شرطاً امر معدوم على خطر الوجود وهذا فيما يمكن وجوده
بخلاف اخواته فانه يصح ان يقال ان شاء الله وان حكم الله وان قدر ولا يقال ان علم
الله لان جميع المذكورات معلومة ولان تقدير قوله انت طالق في معلوم الله انت طالق
في هذا المحل ان هذا المحل في معلوم الله فيقع الطلاق في الحال كما في قوله انت طالق
في الدار وانت طالق في مكة على ما ذكرنا العلا على عشرة دراهم في عشرة دراهم بل درهم
عشرة لان الدراهم لا تصلح ظرفاً فتلغو ولا يقال ينبغي ان تحمل على معنى الواو او على معنى مع
كيلا تلغو لانا نقول المجاز خلاف الاصل لان الاصل هو الحقيقة وشغل الذمة خلاف
الاصل وبراءة الذمة عن الدين اصل فاجتمع امران حينئذ كل منهما خلاف الاصل
والكلام بدون المصير الى المجاز وجه وهو ان يراد به تكثير اجزاء العشرة فلا ضرورة
الى المصير الى ما هو خلاف الاصل وقوله وكذا الكلام في ساير الاسماء والصفات غاير بينها بالعطف
وجعل بعضها اسماء وبعضها صفات وليس كذلك بل كلها صفات غير اسم الله تعالى
فكان ذكره اسماء باعتبار السمع وذكره صفات باعتبار الاصل اما السمع فقد جاء
في الحديث قال النبي عليه السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسماً من احصاها دخل الجنة
وكذلك جاء في القرآن ايضاً تسميته بالاسماء قال الله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن
اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى واما الاصل فنقول ان كلها صفات في اصل
الوضع سوى اسم الله تعالى الى هذا اشار في الكشاف حيث قال فان قلت اسم هو بمعنى
اسم الله تعالى ام صفة قلت بل اسم غير صفة الا تراك تصفه ولا تصف به وفي قوله
الا تراك تصفه ولا تصف به اشارة الى ان الاسم الذي تصف به كان صفة وجميع اسماء الله تعالى
سوى اسم الله تعالى بهذه المثابة كما في بسم الله الرحمن الرحيم وفي قوله هو الله الخالق البارئ
المصور فكانت صفات ولانه صرح بتسمية اسم الصفة على الرحمن الرحيم بعد هذا بقوله وهو
من الصفات الغالبة كالدبران وقال بعده فلم قدم ما هو ابلغ من الوصفين على ما هو دونه
فعلم بهذا ان تسمية الاسماء لغير اسم الله تعالى من صفاته باعتبار ورود السمعيات
من الكتاب والسنة والا فهي كلها صفات في الاصل مع ان بعضهم قال بوقوع اسم الله تعالى

صفة ايضاً استدلالاً بقوله تعالى الى صراط العزيز الحميد الله الذي بطريق النعت
للاول وعند الاكثرين هو بدل وليس بنعت الى هذا اشار المصنف رحمه الله في الجامع
فلم يكن لها اختصاص اي فلم يكن للباء اختصاص بالدخول في المظهر بل تدخل في المضمر
ايضاً على ما ذكرنا او لم يكن لها اختصاص بالدخول في القسم بل كما تدخل في القسم تدخل في
المعاوضات ايضاً حيث يقال اشتريت هذا بكذا او احلف بهذا الطعام بدرهم الا انه لا يحسن
اظهار الفعل هنا بخلاف الباء حيث يحسن اظهار الفعل بها قال الله تعالى يحلفون
بالله ما قالوا لان الباء يستعار للمعنى الالصاق الذي للباء فتجري مجرى الباء في جميع الوجوه
ولا ضرورة فيه ولانه لما استعير للمعنى الالصاق من كل وجه لجاز ان يستعمل الواو
في موضع كان الباء فيه لمحض الالصاق وذلك لا يجوز في قدوم فلان مكان قوله
ان اخبرتني بقدوم فلان وكذا لا يقال مررت وزيد مكان قوله مررت بزيد ولم يقل
به احد فيصير الاستعارة قاصرة في بابها اي في باب الاستعارة وقوله وهو شبيه
قسمين معطوف على قوله فيصير اي لو اظهر فعل القسم مع واو القسم ويقول احلف
او اقسم والله لكان مشابهاً لقسمين وهو يريد الواحد فكان المذكور خلاف ما اراد
فلا يجوز ولم يرد هذا الكلام في استعمال الباء القسمية مع فعل القسم لان الباء في حقيقة
الالصاق فيقتضي الملصق والملصق به فيظهر الفعل لضرورة تحقق معنى الالصاق
حتى لو لم يظهر فهو مقدر فيه فلا يلزم عند الاظهار مشابهة قسمين اذ اظهار الفعل
من ضرورات مقتضى الباء فانها من حروف الزوائد معنى هذا ان الزيادة اينما وقعت
وقعت من هذه الحروف وليس معناه انها وقعت هذه الحروف وقعت زائدة لان قوله
اليوم تنساه او سألتمونيها كل من هذه الحروف من اصول فيهما ومجموعها من حروف
الزوائد وقد ذكر في الجامع ما يتصل بهذا الاصل في قول الرجل والله والله والله الرحمن
والرحيم اي قال والله والرحيم والذي في الجامع رجل قال والله والرحمن لا اكلمه
فكلمه لزمته كفارتان لان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن معطوف عليه فكان
غيره في تسمية الحالف فيتعدد لاستشهاد فيتعدد اليمين بعني عند الحنث فتتعدد
الكفارة

لا بما جرى المتنكر ولو قال والله الله لا اكلمك ثم كلمه فعليه كفارة واحدة
وكذلك لو قال والله والرحمن وعند تكرار الواو لو نوى رد الكلام كان يمينا
واحدة يعني اذا نوى بالواو في والرحمن واو القسم فقطع كلامه قبله كانه سكت
ثم استانف وقال والرحمن لا اكلمك ولم يجعله على نية بغيره كذا في جامع المصنف
وقال الامام شمس الائمة رحمه الله في الجامع ولو ان رجلا قال والله والرحمن لا اكلمه فكلمه
وجب عليه كفارتان لانه عطف احد الاسمين على الاخر بحرف العطف وهو الواو
الا ان يكون نوى فيكون يمينا واحدة لان هذا اللفظ قد يذكر للتاكيد عادة فلا يكون
مراده من اعادة حرف الواو الصلة فكان نظير قوله والله الرحمن لا اكلمك وهو يمين
واحدة الا في رواية شاذة عن محمد رحمه الله يقول انه يمينان لانه لا يمكن جعل الكلمة
الثانية صفة للاولى فكانتا يمينين وفي ظاهر الرواية لقول كرر الكلمة الواحدة
فلا تقصد بتكرار الكلمة الواحدة الا معنى التاكيد فكانت يمينا واحدة بخلاف قوله
والله والرحمن فان الكلمة الثانية فيها معنى غير معنى الكلمة الاولى فلم يكن تكرارا الا ان
ينويه قلت فحصل من هذا كله ان ذكر الاسمين بدون الواو لا يوجب يمينين
وذكرهما بالواو يوجب يمينين الا عند النية على اليمين الواحدة كان يمينا
واحدة واما في الاسم الواحد كاسم الله فان فيه بتكرار الاسم بالواو يكون يمينا
واحدة في ظاهر الرواية بدون نية الاتحاد ان ذكر صلة القسم اي كلمة يقسم بها
وضعت للقسم حتى يوصل بها المقسم به فكان يمين عن له الباء في بالله لا ان
يكون جمعا لذلك كلمة يمين بها ولو كانت جمعا لكانت همزتها للقطع كما في اكلب
وارجل في جمع كلب ورجل قال في الصحاح والفه الف الوصل عند اكثر
النحويين ولم يجئ في الاسماء الف الوصل مفتوحة غيرها واما لعمر الله
وقد ذكرنا في الموصل انه لا يكتب الواو بعده لاختصاصه في القسم ان يقع اللبس
بينه وبين عمر وهو في الاصل مصدر عمر الرجل من باب علم اي بقي بعاك عمر يعمر
عمرا وعمرا على غير قياس لان قياس مصدره التحريك واستعمل في القسم احدهما وهو

وهو المفتوح دون الاخر واذا دخلت عليه اللام رفعته بالابتداء فقلت لعمر الله
واللام لتوكيد الابتداء والخبر محذوف والتقدير لعمر الله قسمي ولعمر الله ما اقسم به
فان لم تات باللام نصبته نصب المصادر وهو القسم ايضا وقلت عمر الله ما فعلت
كذا وعمرك الله ما فعلت ومعنى لعمر الله وعمر الله احلف ببقاء الله ودوامه
واذا قلت عمرك الله فكانك قلت بتعميرك الله اي باقرارك له بالبقاء كذا في الصحاح
ولما كان معنى لعمر الله قائما مقام لبقاء الله اقسم به في الاستعمال الغالب
صار صريحا في ذلك المعنى فبعد ذلك لا يحتاج الى قوله اقسم بالله لثبات ذلك
ذلك المعنى بدلالة الاستعمال الصريح في معناه فلذلك لم نجمع بينهما ومن هذا
الجنس اسماء الظروف اي ومن جنس الكلمات او الالفاظ التي تجر الاسماء اسماء الظروف
والجنسية ههنا باعتبار عمل الجر لا غير لما ان الاسماء لم تكن من جنس الحروف انه
يقع ثنتان بها قبل الدخول اي يحتمل انه قال ذلك لغير المدخول بها وكذلك في المدخول بها
لانه لما وقع في غير المدخول بها فاولى ان يقع في المدخول بها وقبل للتقديم الى
اخر وحاصله ان كلمة قبل في الضمير مثل كلمة بعد بدون الضمير في انه يقع الثنتان
فيهما وفي العكس ينعكس الحكم لانعكاس العلة فلذلك انعكس حكمهما بحسب وجود
الضمير وعدمه فانه اذا قال لامراته التي لم يدخل بها انت طالق واحدة قبل
واحدة تقع واحدة لان معناه انت طالق واحدة قبل واحدة اخرى تقع عليك
فبانت بالاولى ولم تبق محلا للثانية وهذا المعنى انما يحصل فيما اذا كان
بالكناية بان يقول انت طالق واحدة بعدها واحدة اي بعدها واحدة اخرى
تقع عليك واما اذا قال قبلها واحدة صار كانه قال قبلها اخرى وقعت عليك
فكان وقوع الواحدة بالانشاء ووقوع الاخرى بالاقرار فتكون ثنتين ولا يحتاج
في صحة الاقرار الى بقاء العدة وقوله هذا الحرف اشارة الى قوله ان الظرف
اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان لما قبله وتقريره في قوله
جاءني زيد قبله عمرو وقوله جاءني زيد بعد عمرو سواء في المعنى لان القبلية اذا كانت

بيان اسماء الظروف

صفة لعمرو ويكون البعدية صفة لزيد لا محالة فلهذا استويا في المعنى وفي قوله
جاءني زيد قبل عمرو يكون القبلية صفة لزيد وكذلك في قوله بعده عمرو يكون
القبلية صفة لزيد ايضا ضمنا لكون البعدية صفة لعمرو قصدا فلذلك استويا
فان قلت ما الفرق بين هذا وبين مسألة الاقرار في غير هذه الصورة
حيث خالف حكم مسألة بعد فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعده
درهم يلزمه درهمان اما لو قال درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد ولو
قال قبله فعليه درهمان كما ذكرنا قلنا لان الطلاق بعد الطلاق ثلثا
لا يقع واما الدرهم بعد الدرهم فيصح دينا في الذمة لبقاء المحل كذا في المبسوط
في باب من الاقرار بالفاظ مختلفة وعند للحضرة وقد يراد به الحكم قال
الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام اي في حكم الله حتى اذا قال لفلان عندي الف درهم
كان وديعة الا ان يقول دين وعلى هذا الذي على تخريج المسائل على كلمات الظروف
قلنا اذا قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة ولو قال انت طالق في كل يوم تطلق
ثلاثا في ثلاثة ايام هاتان المسألتان بلا خلاف بين اصحابنا الثلاثة فكان ثبوت
حكم هاتين المسألتين على هذا الطريق شاهدا عدلا لابي حنيفة رضي الله عنه
في مسألة الغد في الفرق بين حذف حرف الظرف واثباته ذكره في المبسوط قبيل
باب الحرس ولو قال لامراته وقد دخل بها انت طالق كل يوم فان لم يكن
له نية لم تطلق الا واحدة عندنا وعند زفر تطلق ثلاثا في ثلاثة ايام لان قوله
انت طالق ايقاع وكلمة كل تجمع الاسماء فقد جعل نفسه موقعا للطلاق عليها
في كل يوم وذلك بتجدد الوقوع حتى تطلق ثلاثا الا ترى انه لو قال انت طالق
في كل يوم طلقت ثلاثا في كل يوم واحدة ولكنا نقول صيغة كلامه وصف
لها وصفها بالطلاق في كل يوم وهي بالتطليقة الواحدة تتصف في الايام كلها وانما جعلنا
كلامه ايقاعا لضرورة تحقيق الوصف وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة الا ترى انه لو
قال انت طالق ابدا لم تطلق الا واحدة بخلاف قوله في كل يوم لان حرف في للظرف والنهار
ظرف

بيان عند

للطلاق من حيث الوقوع فيه فلما يكون اليوم ظرفا له لا يصلح الغد ظرفا له فيتجدد الايقاع
ليتحقق اقتضاء حرف في وفي قوله كل يوم ان قال اردت انها طالق كل يوم بتطليقة اخرى
فهو كما نوى فتطلق ثلاثا في ثلاثة ايام لانه اضمر حرف في وذكر الامام شمس الائمة رحمه الله
في اصول الفقه بعد ذكر حكم كلمات الظروف كما ذكر في الكتاب لانه اذا لم يثبت في كلامه
شيئا من الظروف يكون الكل ظرفا واحدا فلا يقع الا واحدة وان يكرر في الايام واذا ذكر
شيئا من اسماء الظروف يتعدد كل يوم بكونه ظرفا على حدة وانما يتحقق ذلك اذا وقعت
تطليقة في كل يوم يلزمه درهم الا دانقا فالدرهم اربعة عشر قيراطا ويكون
العشرة منه على وزن سبعة مثاقيل والدانق بفتح النون وكسرها سدس من الدرهم وهو
دانقان قيراطان والقيراط نصف الدانق واصله قراط بالتشديد لان جمعه قراريط
وابدل الياء من احدى حرفي التضعيف كذا في الصحاح والمغرب وكذلك لو قال علي دينار
عشرة بالدفع الى قوله وما يقع من الفصل بين المعارضة والبيان نذكره في باب
البيان معناه ان عند محمد رحمه الله لا يصح استثناء الدراهم من الدنانير لان صدر الكلام
لم يتناول المستثنى لغة فاستثناؤها من الدنانير كاستثناء الثوب من الدينار ولا معارضة
بين ثبوت الدينار عليه وبين انتفاع الدراهم عنه كما في الثوب وعندهما هذا الاستثناء
صحيح بطريق بيان التغيير وهو انه تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو من جنس البيان لا من
قبيل المعارضة والفرق بين البيان والمعارضة يذكر في باب البيان ان شاء الله تعالى
واستثناء الدراهم من الدينار امكن ان يجعل بيانا بخلاف استثناء الثوب لتعين المعارضة
ولا معارضة فيجب الدينار كله الى آخره وسوى وغير مثل الا في قوله ان كان في يدي
دراهم الا ثلاثة او غير ثلاثة او سوى ثلاثة فهي صدقة على المساكين والجواب في الكل واحد
فان كان في يده اربعة دراهم او خمسة دراهم لا يجب عليه التصدق لان الشرط كون الدراهم
في يده سوى ثلاثة ولم يوجد بخلاف ما لو قال ان كان في يدي من الدراهم سوى ثلاثة فانه يجب عليه
التصدق بما زاد على الثلاث ولا يتوقف على وجود الثلاث لان شرط الحنث ههنا ان يكون من الدراهم
في يده قدر درهم او درهمان من الدراهم واما حرف ان فهو الاصل في باب الشرط لانه حرف موضوع

بيان ان

للشرط في اصله بخلاف سائر كلمات الشرط لان غيرها انما يعمل عمل الشرط اذا انتصب
معنى ان فلذلك كانت ببعض لا صدر في الباب وفي اثر ان يمنع العلة عن الحكم اصلا اى
اثر الشرط ان يمنع العلة عن انعقادها علة للحكم بل تبقى معدومة كما كانت
حتى يبطل التعليق اى ان يبطل التعليق بعد اذا وجد الشرط وهو دخول الدار
مثلا في تعليق الحكم بدخول الدار ثم بعد تعليقها بمختلف تصير حالف بعلة علة و
وعند الشافعي اثره ان يمنع الحكم عن العلة لا العلة عن انعقادها علة بل العلة علة
موجبة للحكم في الحال وتمنع الحكم بوجود ان وأثر هذا الخلاف بيننا وبينه انما
يظهر في قوله للاجنبية ان تزوجتك فانت طالق على ما يجيء في موضعه ان شاء الله تعالى
اذا قال ان لم اطلقك فانت طالق بلا فائدة ما دام حيا يتصور البر وهو الطلاق فاذا
فرق موته او موتها على وجه لا يسع فيه قوله انت طالق بل يسع فيه اتيان او ابدا حينئذ
فات البر وهو التطليق فوجد الشرط وهو عدم التطليق فيقع بلا ان يطلقها فان قيل
المعلق بالشرط كالملفوظ عند وجود الشرط فكيف يقع بلا ان يطلقها ولا يسع فيه
قوله انت طالق بلا نا قلنا [illegible] امر حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط في حقيقة الارسال و
التطليق لان شرط هذا واهليته هذا انما يشترط عند التعليق لا عند وجود الشرط
الا يرى ان المعلق اذا علق طلاق امراته ثم جن فوجد الشرط وهو مجنون يقع الطلاق وان
لم يتصور منه حقيقة الطلاق شرعا وقوله فيطلق في اخر حيوته وفائدة الطلاق في ذلك الوقت
انها تبين بالطلاق عن زوجها لا بالموت حتى انها لو كانت غير مدخول لا ترث لانها بانت
لا الى عدة وتجب لها نصف المهر لا كله ولما بانت بالطلاق قبل الموت من غير عدة حتى
الطلاق لم تجب عليها عدة الوفاة ايضا فيجازى بعامره ولا تجازى بما احرى اى تستعمل
للشرط مرة ولا تستعمل له اخرى وانما قال تجازى مكان قوله تستعمل للشرط لان الجزاء
لازم للشرط فكان ذكر الجزاء ذكرا للشرط ولان فيه اشارة الى ان المقصود من ذكر
الشرط والجزاء هو الجزاء ووجود الشرط وسيلة له بطريق الانتقال او المجازاة بها لازمة
في غير موضع الاستفهام اما في موضع الاستفهام فانها لا تستعمل استعمال الشرط

بيان اذا

فلذلك لا يجزم بها فيقال متى يخرج زيد بالرفع يخرج لان الاستفهام عبارة عن طلب
الفهم عن وجود الفعل فلا يليق هناك اضمار حرف ان واستعمالها للشرط
لا يكون بدون اضمار ان واما اذا لم يكن الاستفهام مقصودا فيصح اضمار حرف الشرط فيه
فيها فيقول متى تخرج اخرج فانه يصح ان تقول في معناه ان تخرج اخرج بجزم الشرط
والجزاء واذا يدخل للوقت على امر كاين اى يستعمل كلمة اذا في الوقت الواقع في
الحال كقول الشاعر • وادا تكون كريهة ادعى لها • وتستعمل ايضا في الوقت
المستقبل الذي هو ات لا محالة كما في قوله تعالى اذا الشمس كورت وكذا لك استعملت مقام
جزاء الشرط الذي هو مقام الفاء والجزاء انما يكون عند وجود الشرط وهو في ذلك الوقت
كائن لا محالة كما في قوله تعالى وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون اى فهم يقنطون
واذا كان كذلك كان استعمال اذا في الاوقات المعلومة لا محالة والمعلومية منافية لمعنى الشرط
اذ الشرط انما يكون في الوقت المبهم ايكون ام لا على ما ذكر قبل هذا ان كلمة ان في الاصل
في باب الشرط وهي تدخل على كل امر معدوم على خطر الوجود وما كان معلوما كان منافيا
لكلمة هي اصل في الشرط ولكن كان سقطا على طريق الاستعارة للشرط يعني ان لا يسقط عنه
معنى الوقت لان الوقت معناه الاصلي فكان حينئذ مثل متى اذا استعمل للشرط فانه لا يسقط
عنه معنى الوقت مع لزومه للشرط في غير موضع الاستفهام فاولى ان لا يسقط معنى الوقت
من اذا لانه غير لازم للشرط على ما ذكرنا من استعماله في الاوقات المعلومة وهذا معنى
قوله واذا كان كذلك كان مفسرا من وجه ولم يكن مبهما فلم يكن شرطا الا لما استعمل
اذا في الامر الواقع في الحال وفي الامر المستقبل الذي هو كائن لا محالة وفي المفاجاة التي
هي جزاء الشرط كان ما دخل هو عليه مفسرا لا مبهما الا بليق حينئذ لمعنى الشرط لان الشرط
امر مبهم وجوده وقوله وقد يستعمل فيه اى وقد يستعمل اذا في الشرط فان قيل يرفع قوله
اما انه قد يستعمل فيه مستعارا مع قيام معنى الوقت جمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة
اذا للوقت على ما ذكرنا ثم لو استعير هو للشرط مع قيام معنى الوقت كان جمعا بينهما وهو
لا يجوز على ما مر قلنا عدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز كان للمنافاة كما في لفظ الاسد

فلا

لو اريد الهيكل المخصوص يصح ارادة الرجل الشجاع اما ههنا فلا منافاة بين الوقت
المعلوم وبين الشرط اذ الشرط امر معدوم على خطر الوجود فلا يجوز ان يفعل الذي يوجد — يكون في
في الوقت شرط المشروط معدوم لان كلا منهما معدوم فيجوز ان يجمعهما لعدم المنافاة
وهذا لان الوقت ظرف لجميع الافعال ولا امتناع عن الطلاق الذي هو شرط وقوع الطلاق
اللات قول من الافعال فكان الوقت ظرفا له كما في سائر شروط الطلاق في التعليق عن
ان الوقت في حق وجود شرط سائر التعليقات مقدر وهنا مصرح فان يقدر من قولك ان
دخلت الدار فانت طالق اي في الوقت الذي دخلت فيه الدار انت طالق لان الدخول
لا يوجد الا في وقت من الاوقات عبر ان ذلك الوقت المقدر صرح في قوله ان لم اطلقك فانت طالق
ملاما لم يعلم به لان الوقت انما يعلم به بالتصريح او بكلمة هي موضوعة للوقت وتصريح ما قدر
في الوقت في سائر التعليقات لا يكون منافيا للشرط والدليل على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز
جائز عند عدم المنافاة مسئلة حتى في قولهم جاء القوم حتى زيد فان حتى في حقيقتها للغاية
ثم استعير في العطف فيها لمناسبة بقاء معنى الغاية التي هي حقيقتها لعدم المنافاة بينهما و
كذا الاستعارة كلمة او بمعنى الواو في موضع النفي مع بقاء معناها الاصلي لما ذكر في قوله تعالى
ولا تطع منهم اثما او كفورا وهو كثير النظير فصار الطلاق مضافا الى زمان خال عن
ايقاع الطلاق اي لما لم يسقط معنى الوقت من اذا احتسبت كان الطلاق مضافا الى وقت
خال عن ايقاع الطلاق فيقع الطلاق لوجود شرط الحنث وهو وجود الوقت الخالي
عن ايقاع الطلاق ووقع الشك في انقطاع المشية ولا يبطل بالشك يعني لما كان في اذا معنى
الشرط الخالص كان فيه معنى الوقت كلمتي على التعارض خرج الامر من يدها بالقيام
عن مجلسها لو جعلناها بمعنى ان لانها للتمليك والتمليكات تقتصر على المجلس
ولو جعلناها بمعنى متى لا تخرج بل هي عامة في الاوقات كلها فصار كانه قال انت
طالق في اي وقت شئت فلا تقتصر على المجلس وكان الامر في يدها فلا يبطل وعند
ابو حنيفة نص ابي عمه في المشية في اذا بمعنى الوقت في اذا لم اطلق بمعنى الشرط
ومعنى كلها راجع الى الاصل الذي ذكر وهو ان الاصل الثابت لا يبطل بالشك لا يزول بالشك

بيان ان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند عدم المنافاة

بيان متى

وفي الطلاق لم تكن طالقا فلهذا فلا تطلق بهذا نظرا الى جانب الشرط وفي المشية
كان الامر في يدها فلا يخرج عن يدها بالقيام عن المجلس نظرا الى جانب الوقت
وهذا اصل مطرد لابي حنيفة رحمه الله في عامة المسائل كما في ذوي الطهر وتوابعه وكون — خروج
دار الاسلام دار الحرب وتوابعها وكون العصير خمرا وتوابعه عصيرا وبطلان السكنى
وتوابعها في من حلف لا يسكن هذه الدار وغيرها فاسم للوقت المبهم بلا اختصاص



سواء كان لمحض الاستفهام عن الوقت او للاستفهام مع الشرط فانك تقول في الشرط
متى يأتني اكرمك اي ان تأتني يوم الجمعة اكرمك وان يأتني يوم السبت اكرمك الى جميع
من اطالة فانه بمنزلة للاحياز مشتمل للازمنة كلها كما في اين مشتمل للامكنة كلها ثم لما
كان متى لمحض وقت دون وقت صار كالان في تردد ما دخل فيه بين ان يوجد
وبين ان لا يوجد كما في ان فلزم في باب المجازاة اي المجازاة لازمة في متى في غير موضع
الاستفهام على ما ذكرنا كما في ان لازمة للشرط والتعاون بينهما في ثبوت
الوقت وانتفائه انت طالق لو صحبتك اي لا يقع الطلاق لما فيه من معنى الشرط لان
لولا لامتناع الشيء لوجود غيره كما في قوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته
ما زكى منكم من احد ابدا فامتناع انتفاء الزكاء لوجود فضل الله فصار كان الطلاق
معلق بعدم صحبتها واذا كانت الصحبة موجودة لم يوجد الشرط فلا يقع الطلاق
وقوله وما اشبه ذلك قال الامام شمس الائمة رحمه الله قال محمد رحمه الله في قوله انت
طالق لولا دخولك الدار انها لا تطلق وتجعل هذه الكلمة بمعنى الاستثناء ايضا وفي
على حصن من اهل الحصن لكن اهل الحرب فيعطيا اي اجاب اهل الاسلام الاتنا من راس
اهل الحرب والخيار اليه اي الى راس الحصن لانه شرط ذلك لنفسه بكلمة على وهو مبني
على ما ذكر من حكم كلمة على فانها في اصلها للزوم ثم تستعار بمعنى الشرط في غير
المعاوضات المحضة لما ان بين العالي والمعلول معاقبة كما بين الشرط والمشروط
وتلك الاستعارة تستعار لمعنى الشرط بمنزلة الحقيقة عند ابي حنيفة رحمه الله على ما مر ولما التي
كان كذلك كانت امن الحصن في قوله امنوني على عشرة شارطا الامان لنفسه فكان الخيار

الا بخلاف ما لو قال امنوني عشرة او عشرين او ثلاثين فالخيار في
تعيين العشرة الى من امنهم لان المتكلم عطف امانهم على امان نفسه من غير
ان شرط لنفسه في امانهم شيئا ولو قال بعشرة يتناول قوله وعشرة
في ان الامان وقع له ولعشرة سواه والخيار الى امام المسلمين لان الباء للالصاق فلا بد له
من ملصق وملصق به وهو يقتضي المغايرة فلا بد ان يكون هو غير العشرة ثم راس الحصن
لم يشترط لنفسه شيئا فلا يكون الخيار له كما لو ذكر بالواو ولو قال في عشرة وقع على تسعة
سواه والخيار الى الامام اما هو احد العشرة فلان في معنى الظرف في العدد هنا يحتمل لان معنى الظرف
في العدد بان يكون معدودا مبهما ولن يكون كذلك الا ان يكون احدا من العشرة الا ترى انه اذا
قيل في الفارسية فلان درين ده است يفهم منه انه من العشرة وغيره تسعة واما الخيار
في التسعة الى الذي امنهم لا الى راس الحصن لانه ما شرط لنفسه شيئا في امان من ضمهم
الى نفسه ليكون له الخيار ولو قال امنوني الى عشرة وقع على عشرة لا غير ولراس الحصن
ان يدخل نفسه فيهم والخيار فيهم اليه اما وقوع الامان على العشرة لا غير فلان الامان وقع
عليها فلو قلنا بعشرة سواه كان وقوع الامان منه على احد عشر والامام لم
يوقعه على ذلك واما ولاية ادخال نفسه فيهم فللدلالة لانه لما امن تسعة غيره
فلان يؤمن نفسه اولى وكذلك ثبوت الخيار اليه لثبوت هذه الدلالة لان امام المسلمين لما
اثبت لراس الحصن هذه الولاية لاجله كان الخيار اليه وذلك تخرج على هذا الاصل اي
على هذا الاصل الذي ذكرنا فيما هذا من حروف المعاني التي تتعلق بمسائل الامان لانه يمكن
ذلك الاشارة الى ما تتصل بهذا من كلمة اذا ومتى ولو ولولا ولهذا ذكر الامام شمس
الائمة رحمه الله مسائل الامان التي تختص بحروف المعاني في مواضع تلك الحروف قال
استفهام وانه يطلب اي ان كان المسؤول عنه ذا احوال يستقيم السوال عنه بهذه الكلمة
وان لم يستقم بطل معنى كيف فصار ذكر كيف وعدم ذكره بمنزلة حتى لو قال لعبده انت حر
كيف شئت انه يقع في الحال عند ابي حنيفة رحمه الله ولا يتعلق بمشيئته لانه لا يكون الاستيصاف
والاوصاف للحرية فلا يتعلق بمشيئته وفي الطلاق يقع الواحدة في الحال لان للطلاق اوصافا

(margin: امن منهم)

(margin: بيان كيف)

من

من السنية والحسنة والغليظة والرجعية ويثبت الفضل في الوصف وهو البينونة والقدر
وهو الثنتان والثلاث وهو الحال مفوضا اشارة الى الفضل بشرط نية الزوج فان لم
ينو اي لا بشرط نية الزوج لان الزوج فوض الطلاق اليها على اي صفة شاءت فلان
كلمة كيف وضعت للسوال عن الحال والحال في الطلاق نوعان صفة وعدد فصار ذكر الكلمة
بمنزلة الاسم المشترك فيشترط نية الزوج لتعيين جهة المفوض اليها كذا في مبسوط
المصنف رحمه الله وقالا ما لا يقبل الاشارة فحاله اي كونه باينا ورجعيا ووصفه
اي كونه سنيا وبدعيا بمنزلة اصله وهو نفس الطلاق وهذا لان ما لا يقبل الاشارة
اليه حاله ووصفه بمنزلة ذاته من حيث ان كل واحد منهما مما لا يشار اليه فاذا تعلق الوصف
بمشيئتها تعلق الاصل لا محالة فان الزوج اذا اوقع الواحدة ليس له ان يثلثها عندهما
فكذلك من قام مقامه فلهذا يتعلق اصل الطلاق ووصفه بمشيئتها فيتعلق الاصل بتعلقه
اي بتعلق الوصف يعني اجمعنا على ان وصف الطلاق يتعلق بمشيئتها فيجب ان يكون اصله
ايضا متعلقا بمشيئتها واما كم فاسم للعدد للعدد الذي هو الواقع اي الثابت فيما
اشتغل هو فيه حتى اذا قال الزوج لامراته انت طالق كم شئت كان الطلاق بعدد ثابتا ومفوضا
اليها ولا تطلق ما لم تشأ وتتوقف المشيئة بالمجلس لانه ليس فيها ما ينبئ عن الوقت فتطلق نفسها
على اي عدد شاءت وان ردت الامر كان ردا لان هذا خطاب في الحال فيقتضي الجواب
في الحال وحيث اسم للمكان مبهم وكذلك اين ولهذا لو قال انت طالق حيث شئت او اين شئت
انه لا يقع ما لم تشأ وتتوقف مشيئتها بالمجلس لانه ليس فيهما معنى الوقت حتى يقتضي عموم
الاوقات بخلاف قوله اذا شئت ومتى شئت حتى لا يقتصر فيهما على المجلس ليتعلق الطلاق
بالزمان ولان حيث واين لما كانا من اسماء المكان ولا يتعلق الطلاق بالمكان لغا ذكر المكان
فعلى هذا كان ينبغي ان يلغى المشيئة ايضا لان عند الغاء المكان بقي قوله انت طالق شئت
فلا يتعلق هناك بالمشيئة فكذا هنا بالمشيئة الا ان قوله حيث شئت يعرض بامر التاخير
وحروف الشرط ايضا تعرض لامر التاخير فيشتركان في عموم معنى التاخير فيجعل
مجازا عن حروف الشرط فلذلك لا يقع بدون المشيئة وكذا ذكره ابو اليسر والله اعلم بالصواب

باب الصريح والكناية

(margin: بيان كم)

(margin: بيان حيث و اين)

حتى يستغنى عن العزيمة وكذلك الطلاق والعتاق فلذلك اذا اضيف العتق الى
المحل بنية او وصفا وخبر كان موجبا للحكم حتى اذا قال يا حر او هذا الشخص حر فانه
او قد حررتك عتق وكذلك في الطلاق وحكم الكناية ان لا يجب العمل بها الا بالنية او ما
يقوم مقامها من دلالة الحال وذلك لاشتباه المجاز فلذلك لا يصير مستعارا كما في قولهم فلان
كثير الرماد فلذلك يصير مستعارا في اثبات الجود وكذلك في قوله سر فلان لا يصح قذفه في دار
فلان فانه في حق الدخول كناية فلذلك يصير مستعارا فانه اتى الى قول الرجل اعتدي
لا يحتملها الا حقيقة كلمة اعتدي او اراد بقوله اعتدي العدة لانه يدل على
العدة وحاصله ان قوله بائن وحرام واخواتها مشتركة في قطع النكاح فاذا نوى
الطلاق بقطع النكاح بهذه الالفاظ فكان الطلاق بائنا اما الاعتداد فحقيقته
الحساب ولا اثر له في قطع النكاح فاذا نوى الطلاق لا يمكن ان يجعل وقوع الطلاق
بائنا ولكن وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء لان الامر بالاعتداد لا يصح
الا وان يكون الطلاق واقعا فيثبت الطلاق تصحيحا للامر بالاعتداد وهذا
هو الاقتضاء ولكن انما يصح هذا بعد الدخول فاما قبل الدخول فلا يمكن القول
بالاقتضاء لان ثبوت المقتضى لصحة المقتضي وههنا المقتضي وهو العدة
لا تصح لان العدة غير واجبة بالاجماع فانعدم معنى الاقتضاء
فجعل مستعارا محضا لان الطلاق سبب لوجوب العدة على
ما هو الاصل لان الطلاق قبل الدخول انما يباشره الزوج
لو وجد بالانعدام لما ان النكاح لم يوضع طهرا بل المقصود
منه الدخول والعوارض غير داخلة تحت القواعد فكان
الطلاق علة لوجوب العدة بالنظر الى اصله فاستعير
الحكم له بعينه من كان دالة على الصريح لا
عاملا بموجبه لا اذا نوى بقوله انت واحدة الطلاق وكان هذا اللفظ
دلالة على وجود الطلاق لان وجود صفة الطلاق ولا طلاق محال فلذلك كان دالا على
وجود الموصوف
وهو

وهو الطلاق لا محالة لان قوله واحدة عاملة بموجبها فكان رجعيا لما ان المدلول هنا الطلاق
وهو يعقب الرجعة وقد ذكرنا وجوه اضمار الطلاق دون البائن في الوافي وصاحب
جنس الكنايات بمنزلة الضرورات اي لا يصار اليه الا عند تعذر الصريح لان الكلام هو الصريح لانه وضع للافهام
والمراد من الكلام الافهام وانما يعمل بالكنايات لانعدام الصريح الذي يدل على ما دل
عليه الكناية ويعمل بها لكيلا يلغى كلام المتكلم وصار بمنزلة الضرورات التي لا
يؤتى بها الا عند الحاجة فقال له اخر صدقت لم يحد المصدق لان ما يلفظه كناية
عن القذف لاحتمال التصديق وجوها مختلفة اي كنت صادقا فيما مضى وكيف
تتكلم بهذه الكلمة الشنيعة وكذلك اذا قال لست بزان يريد التعريض بالمخاطب
لم يحد وقال مالك رحمه الله يحد وكان في هذا اختلاف الصحابة فعمر رضي الله عنه كان لا يوجب
الحد في مثل هذا ويقول في حالة المخاصمة مع الغير مقصوده بهذا اللفظ نسبة
صاحبه الى شيء وتزكيته لنفسه لان يكون قذفا للغير واخذنا بقوله لانه ان تصور
معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة بخلاف من قذف رجلا
بالزنا فقال اخر هو كما قلت لان فيه كاف التشبيه وهو يوجب العموم عندنا في
المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا
الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا انه يجري على العموم فيما يندرئ
بالشبهات وفيما يثبت بالشبهات فهذا الكاف ايضا موجبه العموم لانه حصل في محل
يحتمله فيكون نسبة له الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول وهذا مثل من قال لاخر اشهد
انك زان فقال الاخر وانا اشهد ايضا لا يحد على الاخر لان قوله اشهد كلام محتمل
فلا يتحقق به القذف الا ان يقول انا اشهد عليه بمثل ما شهدت به فحينئذ يكون قاذفا له
كذا في مبسوط الامام شمس الائمة رحمه الله واصول فقهه والله اعلم بالصواب
وجوه الوقوف على احكام النظم وعلى المولود له رزقهن سيق الكلام لايجاب النفقة على الوالد
فاول الاية والوالدات يرضعن اولادهن اثبات ومعنى الاية والله اعلم والامهات
المطلقات يرضعن اولادهن لتعيين هذا بارضاع الاولاد من احسانات

لأنهن أرفق عليهم وألطف بهم وعلى المولود له أي الأب أريد به الجمع رزقهن وكسوتهن
وعلى هذا طريق الأجر لأنهن يحتجن إلى ما يقمن به أبدانهن بالمعروف أي من غير إسراف
ولا تقتير ومنهم من حمل الآية على الوالدات المنكوحات وحمل الرزق والكسوة من
النفقة دون الأجر وظاهر الآية يدل على أنها في المطلقة لأن ما قبلها وما بعدها في حق
المطلقات كذا في التيسير ودلت الآية على أن الأم أحق بإرضاع ولدها وليس للأب
أن يسترضع غيرها إذا أرضعته لأن الله تعالى قال والوالدات يرضعن أولادهن
وهذا أمر وإن كان صيغته الخبر ودلت أيضا على أن الأم مخيرة بين أن ترضع أو لا
ترضع لأنه قال فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن وهذا يدفع سؤال من سأل لما كانت
الوالدات مأمورات بالإرضاع كان ينبغي أن يجب الإرضاع عليهما قلنا ذلك الأمر مصروف
إلى الاستحباب بهذا الدليل وبقوله تعالى أيضا لا تضار والدة بولدها وذكر في الكشاف
وعلى المولود له أي وعلى الذي يولد له وهو الوالد وله في محل الرفع على الفاعلية كعليهم
في غير المغضوب عليهم لأنه نسب إليه بلام الملك إيماء إلى أنه لا يصير أنه أحق به ملكا لأن علي م
الولد لا يصير ملكا للوالد فدل أنه اختص بالأب نسبا فكان نسبه إلى الآباء فإن قلت
ما بال تخصيص نسبة الأولاد إلى الآباء مع أن الولد كما ينسب إلى الأب فكذلك ينسب
إلى الأم فيقال هذا ولد فلان كما يقال هذا ولد فلانة فالولد بجملته منسوب إلى كل واحد
منهما كملا وكذلك يصيب الولد في الإرث منهما على السواء قلت فائدته تظهر في حق الأمور
التي تمتاز بها بين نسب ونسب فيصلح الولد لذلك الأمر باعتبار ما فيه جانب الأب ولا يصلح له
إن اعتبر ما فيه جانب الأم كما في الإمامة الكبرى وهي الخلافة فإن كان أبوه قرشيا يصلح الولد لها
وأمه أي نسب كانت وفي عكسه لا يصلح الولد لها وكذلك في الكفاءة يعتبر نسب الآباء
دون الأمهات وكذلك في اعتبار مهر المثل يعتبر نسب الآباء دون الأمهات وفيه إشارة إلى أن
للأب حق التملك والفرق بين حق التملك وحق الملك فلمن له حق التملك ولا بد أن يجوز
ذلك الشيء ملكا لنفسه في المستقبل أما في الحال فليس له فيه ملك بوجه من الوجوه كالشفيع
له أن يتملك الدار المبيعة إن شاء وأما ليس له فيه حق الملك بوجه في الحال وحق الملك
عبارة

عبارة عن الملك من وجه في الحال كالمكاتب فإن له حق الملك في نفسه حتى لا يملك المولى
وطء الجارية المكاتبة لأن لها في نفسها حق ملك وهو ملك اليد وليس للأب في مال الابن
ملك من وجه ولهذا يملك الابن وطء جاريته ولو كان للأب في ماله ملك من وجه لما ملك
الابن وطء جاريته وعليه تبتنى مسائل كثيرة منها أن الأب إذا وطئ جارية ابنه وإن
علم حرمتها عليه ومنها أن نفقة الأب تفرض على الابن إذا كان محتاجا والابن موسر سواء
كان الأب قادرا على الكسب أو لم يكن هكذا ذكره الإمام خواهر زاده رحمه الله بخلاف الابن إذا كان
بالغا وهو قادر على الكسب لا يجب على الأب نفقته باعتبار أن للأب زيادة فضيلة على
الولد ألا يرى أنه يستحق ماله لا باعتبار الحاجة الضرورية كالنفقة وبغير الضرورية
كاستيلاد جارية الابن بخلاف الولد ولم يكن هذا الفرق بينهما إلا باعتبار لام الملك في قوله تعالى
وعلى المولود له ومنها أن نفقة خادمة الأب واجبة على الابن سواء كانت الخادمة امرأة
أو جارية بخلاف نفقة خادمة الابن حيث لا تجب على الأب كذا في النفقات البرهانية وما ذكر
فاصحان وفيه إشارة إلى أن النفقة تستحق بغير الولاد ذكر في آخر هذه الآية إشارة إلى هذا
وهو قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وهي نفقة ذوي الأرحام فإن قيل هذا الحكم
معلوم بعبارة النص فإن النص سيق لإيجاب النفقة وهو قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وبعد ذلك قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك معطوف عليه فكان ذلك عبارة لا إشارة
فكيف سماه إشارة النص قلنا سيق الكلام لإيجاب النفقة على الوارث لكن لم يسق الكلام نعم
على أن مأخذ الاستحقاق عليه لإثبات النفقة ألا ترى أن النفقة لا تجب إذا لم يكن أهلا للإرث
فإن كان الوارث كافرا سوى قرابة الولاد وهو اسم مشتق من معنى أي اسم مأخوذ من اسم له
معنى فإن الوارث مأخوذ من الإرث فيجب أن يكون الإرث علة لوجوب النفقة فلذلك وجب بناء الحكم
على معناه كما في الزاني والسارق فإن قيل لو كان وجوب النفقة مبنيا على علة الإرث ينبغي
أن يدور وجوبها مع الإرث أينما دار وجودا وعدما كما في الزاني والسارق وليس كذلك
فإنا نجد وارثا في غير الولاد وليس عليه النفقة وغير وارث وجبت عليه النفقة فإن الرجل
المعسر إذا كان له خال وابن عم تكون نفقته على خاله ويحرز ميراثه ابن عمه قلنا وجوب النفقة
مبني

شيء على علة الارث لكن بالاعتبار لاهلية الارث لا لاحرازه فالحاصل ان ما شرط
احراز الارث في وجوب النفقة انما هو في ذوي الارحام لا في غيرهم واما في حق
ذوي الارحام بمقابلة غير ذوي الارحام فالمعتبر اهلية الارث لا احرازه بيان
ذلك ان الرجل اذا كان له عم وخال فالنفقة على العم دون الخال لانهما استويا في المحرمية
وترجح العم على الخال بكونه وارثا حقيقة وكذا اذا كان له عم وعمة وخالة فالنفقة على العم
الموسر لا غير ولو كان العم معسرا فالنفقة على العمة والخالة اثلاثا على قدر ميراثهما
واما في حق ذوي الارحام بمقابلة غير ذوي الارحام فالمعتبر اهلية الارث لا احرازه كما
ذكرنا في صورة الخال كما مر وابن العم فان النفقة على الخال لانه ذو رحم محرم منه والارث
لابن العم لانه عصبة وهو مقدم على ذوي الارحام قال الامام شمس الائمة رحمه الله
وفيه دليل ايضا على ان نفقة الوالدين على الاولاد لا يكون باعتبار ميراثهما فانه اعتبر
صفة الوراثة في حق سائر القرابات بعد ما سوى فيما بين الاولاد والاناث كما يعتبر بين
الولاد ولهذا قلنا في اصح الروايتين ان المعسر اذا كان له ابن وبنت وهما موسران
فنفقته عليهما نصفين ثم شيء في قوله وعلى الوارث مثل ذلك اي وعلى وارث الصغير عند عدم
الاب مثل ما كان على الاب من اجر ارضاع الولد للمرضعة وفيه اشارة الى استواء الكل في الحظر
لانه قال ثم اتموا الصيام الى الليل اي الكف عن هذه الجملة فكان حظر الكل بطريق واحد لان الكف
عن هذه الاشياء المذكورة ثبت بخطاب واحد فكان الكل كشيء واحد لما ورد ان الامر في
المحلين فصاعدا الاحتراز ان يراد بلفظ واحد لما ذكرنا في المشترك الا ان تحول الاشياء
المختلفة واحدة في المعنى حسنه يراد باللفظ الواحد كالاسماء المختلفة والمتضادة يتناولها
اسم الشيء اذ الكل في معنى الشيئية وهو الوجود واحد فلم يكن للجماع اختصاص ولا مزية
فلذلك قلنا ان الكفارة اذا وجبت بالجماع وجبت بالاكل والشرب لكونهما واحدا تقديرا
الا ترى ان غسل جميع البدن لما ثبت بخطاب واحد وهو قوله فاطهروا صار جميع البدن كعضو
واحد حتى جاز نقل البلة من عضو الى عضو بخلاف الوضوء فان نقل البلة من اليد الى الرجل
ومن الوجه الى اليد لا يجوز لان كل واحد من هذه الاعضاء ثبت بخطاب على حدة ولا يلزم ان الصلاة

وجب بخطاب واحد والاركان فيها متفاوتة في القوة والضعف فان السجدة اقوى من
الركوع والقيام لانا نقول ان الاصل فيها ما ذكرنا الا اذا قام الدليل على مزية البعض وفي
الصلوة قام الدليل على مزية البعض فان من سقط عنه السجود سقط عنه القيام والركوع
وان كان قادرا عليهما ولان الصلوة عبادة والعبادة تنبئ عن التذلل والتواضع لله تعالى
طريق متعبد اي مذلل والتواضع والتذلل في السجود اكثر فصار اقوى لهذا واما فيما
نحن فيه لم يقم الدليل على مزية البعض فكان الكل سواء وفيه اشارة الى ان النية في النهار
منصوص عليه لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لانه لما اباح هذه الاشياء الى آخر الليل
والصوم عبادة تفتقر الى النية وقوله ثم اتموا الصيام الى الليل امر بالاتمام فكان امتثال
هذا الامر انما يقع بعد الفجر لا محالة عملا بكلمة التراخي وهي ثم ولا اتمام بفعل اختياري لا يتصور
بدون العزيمة فيكون النية في النهار منصوصا عليها الا انا جوزنا تقديم النية على الصبح
بالسنة لا ان يكون الليل اصلا فيه لان النية لصيرورة الامساك عبادة وفعل الصوم
فقط لا يوجد في الليل فجواز النية في الليل لا يكون اصلا بل يكون الجواز في الليل ثابتا بالسنة
فان قيل فعلى هذا التقرير ينبغي ان يكون النية في النهار افضل والامر بخلافه قلنا النية
في الليل افضل لانه يكون عملا بالسنة والكتاب جميعا لانا جوزنا النية في النهار باشارة النص
ونحن عرفنا فيه جواز النية في الليل عملا بالسنة في الافضلية كما قلنا في غير هذا في الوضوء
المنوي والوضوء المرتب ومع التسمية فيكون هذا مكملا لما كان فرضا كما في التسمية والنية
والترتيب في الوضوء وغيره لكن قال طعام جعله طاعما اي اكلا كسائر الافعال كالاجلاس
جعله جالسا خلافا لبعض الناس وهو حمدان بن سهل وهو يقول لا يتأدى بالتمليك
وانما يتأدى بالتمكين فقط لظاهر قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا والاطعام فعل متعد
لازمه طعم يطعم وذلك بالاكل دون الملك وفي التمليك لا يوجد حقيقة الاطعام والكلام
محمول على حقيقته كذا في المبسوط ان الاباحة جزء من التمليك في التعدية لان الطعام
قضاء حاجة واحدة وهي حاجة الاكل وللمساكين حوائج كثيرة والملك سبب لقضاء الحوائج
وقضاء الحوائج امر باطن فاقيم الملك مقامه والتمليك غيره قضاها كلها الا ترى ان العبد

صار مصرفا في الزكوة ولهذا لان الصرف اليه سبب دفع الحاجة ثم علم ان الاباحة جزء
من التمليك فالتعدية الى التمليك في الطعام تعدية الى الاباحة والى غيرها من الحوائج فكان
اولى بالجواز فاستقام تعديته اي بطريق الدلالة وهو مشتمل على هذا المنصوص عليه
وهو الاطعام الذي يدل على الاباحة و مشتمل على المنصوص عليه من حاجة قضاء الدين
وحاجة اجرة البيت وحاجة ما يشترى في البيت وغيرها لان الاعارة في الثياب
منقضية قبل الكمال اي قبل حصول المقصود بالثوب من دفع الحر والبرد وغير
ذلك لان من الجائز ان يسترد المعير الثوب قبل ذلك وانما قال هذا تاكيدا لعدم جواز
التعدية لانها لو كانت كاملة لم يجز التعدية لكونها جزءا من الكل والمنصوص عليه
هو الكل فكيف وهي قاصرة بخلاف الاباحة في الطعام لانه اذا وجد الاكل لا يتمكن من الاسترداد
فلا يلزم من عدم جواز الاباحة في الثوب عدم جواز الاباحة في الطعام لما انهما
يختلفان في تحصيل المقصود عند الاباحة والاولى في هذا ان يقال ما قال شيخي رحمه الله
في معنى قوله لان الاعارة في الثياب منقضية قبل الكمال وهو ان الكفارة انما تقع كاملة
اذا اخرج العين الذي يكفر به عن ملك المكفر وحصل سد خلة الفقير عنده وذلك
لا يتحقق في اعارة الثوب واباحته لان المكفر اذا اعار الثوب للفقير الى ان يبلى ويهلك
في يده حينئذ خرج ذلك العين عن ملك المكفر وعند ذلك تجدد حاجة الفقير ولا يخرج
المكفر عن عهدة الكفارة به لان ذكر الكفارة على ما ذكرنا لم يوجد بخلاف الاطعام فان
عين الطعام يخرج عن ملك المكفر اذا اكل الفقير وبه تنقضي حاجة الفقير ولهذا وقع
الفرق بين اباحة الطعام واعارة الكسوة واباحتها فيهما في طريق تقييض اباحة الطعام
واعارة الثوب على ما بينا من قضاء حاجة الفقير في اباحة الطعام وتجدد حاجته في اعارة
الثوب عند انقضائه او اراد بطريق تعيين الاطعام والكسوة لما ان الاطعام فعل والكسوة
عين والفعل مع العين متغايران فكيف يقاس احدهما بالاخر وكان قول الشافعي رحمه الله
في قياس الطعام بالكسوة في الفرع والاصل غلطا اما في الفرع فظاهر لان الكفارة
في الفرع الذي هو الاطعام اسم للفعل المخصوص على ما ذكرنا فكان جعله تمليكا غلطا في

في الفرع لانه خلاف معنى النص لان النص يقتضي الجواز بالاباحة وهو لم يجوز فكان
غلطا او كونه غلطا في الفرع بدون شرط صحة القياس لان لا يكون المقيس الذي هو الفرع
منصوصا عليه وهو قد قاس المنصوص مع خلاف ما اقتضاه النص على منصوص اخر
واما الغلط في الاصل فان المنصوص عليه في الاصل الذي هو الكسوة عين والفعل غير
منصوص عليه وانما اشترط الفعل في الاصل ليصير العين كفارة لان العين بدون الفعل
لا يكون كفارة فكان الفعل فيه ضمنيا وتبعا وفي الفرع قصدا فكان في قياسه قياس الفعل
القصدي على الفعل الضمني فاثبات التسوية بينهما مع وجود هذا التفاوت كان غلطا في
الاصل لان القياس في هذا ان يكون الفعل الذي هو التمليك في الاصل منصوصا عليه على وجه
لا يجوز الاباحة فيه حتى يكون قياس الاطعام عليه مثلا له وليس كذلك فكان غلطا وبين
قصته الاطعام الحاجة الى الطعم فلما تجددت الحاجة بتجدد الايام كان المسكين الواحد
في معنى المساكين لان المقصود سد الخلة وذلك يتجدد بتجدد الايام فكان هو في
اليوم الثاني بمعنى مسكين اخر بتجدد سبب الاستحقاق له ولان الاطعام يقتضي
طعاما لا محالة بمعنى الاية فكفارته اطعام طعام عشرة مساكين وقد ادى ذلك
بخلاف الشاهد الواحد وان كرر شهادته في مجلسين لا يصير في معنى شاهدين لان
المقصود هناك طمأنينة القلب بتكرار الواحد شهادته لا يحصل المقصود فكان المسكين
الواحد بمنزلة الراس الواحد في باب صدقة الفطر حيث يكون راسا اخر في السنة الثانية
باعتبار تجدد وصف المؤنة وكذلك نصاب الزكوة يتجدد باعتبار تجدد الحول القائم مقام
النماء والقاطع للشغب ان اربعة امناء من شعير لما صلحت ان تصير اربعين منا
باعتبار تجدد السنة حتى جاز اداء اربعة امناء من تمام اربعين منا فان يؤدي
اربعة امناء من شعير الى مسكين ثم يشتريها منه الى مسكين اخر حتى تتم عشرة
مساكين بهذا الطريق وجازت الكفارة بهذا الطريق صلح ايضا ان يكون المسكين الواحد في اليوم الثاني
مسكينا اخر وهذا لان لتجدد السنة تاثيرا في تجدد العين فكذلك لتجدد الوصف
كما في الزكوة على ما ذكرنا وقوله وقد جوزنا الاي مع انه ليس فيه عدد ولا اقتصار

الحوائج المتجددة هذا الذي تقول حاجة اللبوس الى حاجة الثوب الذي يلبس
فان اللبوس اسم لما يلبس واحاب في المبسوط عن هذا السوال بقوله قلنا نعم الحاجة
الى اللبوس كذلك الى انها تتجدد بتجدد الايام وانما تتجدد في كل ستة اشهر ولكنا اقمنا
التمليك مقامه في باب الكسوة في مقام تجدد الحاجة والتمليك يتحقق في كل يوم
واذا اقيم الشي مقام غيره سقط اعتبار حقيقته في نفسه وهذا لان الحاجة
الى الملك لا نهاية لها الا انه لا يجوز اداؤها الكل دفعة لانه نص على تفريق الافعال
وذلك بتفرق الايام في حق الواحد وقد يحصل ايضا بتفريق الدفعات في يوم واحد
الا انه ليس لذلك حد معلوم فقدرنا بالايام وجعلنا تجدد الايام في حق الواحد كتجدد
الحاجة تيسيرا فكان عبارة يصح الاداء على هذا متواترا لانه كلما ادى الى
الفقير هلك في يده واحتاج الى كسوة اخرى فصار فعلا الاداء كسوة اخرى وادى
ذلك يوم الجملة الجواب لان التمليك لما صار قضاء الحوائج كلها لم يكن بد من زمان
مضبوط بتجدد حاجته بتحققه وهو اليوم كما في تمليك الطعام لما ان ما دون اليوم
ساعات غير مضبوطة فلا يدار الحكم عليه ولا يلزم اذا قبض المسكين كسوتين من رجلين
توجه الاشكال هو ان المسكين اذا قبض الكسوتين من رجل واحد في ساعة واحدة
لا يجوز عن الكسوتين لان تمليك احدهما قضيت حاجاته فلم يجز الاخر وهذا المعنى موجود
فيما اذا قبض الكسوتين من رجلين في ساعة واحدة يجوز عنهما فعلم بهذا ان
عدم الجواز في الكسوتين في يوم واحد من رجل واحد لم يكن مبنيا على ما ذكر ثم
من عدم تجدد حاجته في يوم واحد فان حاجته في يوم واحد كما لا تتجدد اذا
قبض الكسوتين من رجل واحد كذلك ايضا اذا قبضهما من رجلين فاجاب عنه وقال
بل هو مبني على ما ذكرنا ايضا الا ان تمليك كسوة كل واحد من الرجلين في حق صاحبه
في حكم العدم فلم يوجد في حق المعطي الا اداء كسوة واحدة لان كل رجل مكلف
بفعله لا بفعل غيره فلم يكلف بالتفريق بخلاف الواحد فان تمليك الكسوتين فعله فيكلف
بالتفريق بخلاف واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النظم لغة يعني ان دلالة النص هي

معنى
الحكم الذي لم يتناوله لفظ المنصوص بل تناوله لفظ المنصوص مثل قوله تعالى أف
لا يتناول الضرب والشتم من حيث اللفظ لانهما لا يسميان تافيفا فكان معنى قوله يعني
النظم لغة لا استنباطا اي كل من يعرف العربية يعرف معنى النظم بدا من غير توقف
الى الاجتهاد وبه تقع الفرق بينه وبين القياس فان القياس يعرف بمعنى النظم ايضا
لكن شرعا لا لغة فانه الى الاجتهاد مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة لي معلومة
وهو ايقاع الة التاديب في محل قابل للتاديب ومعنى مقصود وهو الايلام ولهذا
قلنا ان من حلف ان لا يضرب فلانا فضربه بعد الموت لا يحنث في التايف
اسم لفعل بصورة معقولة وبحال يقول اف وله عند التضجر منه ومعنى مقصود
وهو الاذى فصار استعماله في حق الوالدين حراما بمعناه لا بصورة النظم حتى
لا يحرم على قوم لا يعقلون معناه او كان عندهم هذا اسم الكرامة كذا في التقويم
فاثبتنا الحكم بذلك المعنى بعينه في الاكل والشرب فان قيل سؤال الاعرابي
في المواقعة وقع عن الهلاك والاهلاك فكيف يثبت الحكم بالدلالة في الاكل وههنا
الهلاك لا الاهلاك فيحتمل ان يكون هذا الحكم مرتبا على المجموع قلنا الحكم
مرتب على الهلاك فقط ولهذا لو جامع امراته وهي نائمة غير صائمة او ناسية
تجب عليه الكفارة بالاجماع وان لم يوجد الاهلاك فعلم ان وجوب الكفارة مرتب
على الهلاك فقط لانه توقفه في الجناية فان دعاء الطبع الى اقتضاء شهوة البطن اظهر
الى اقتضاء شهوة الفرج ووقت الصوم ووقت اقتضاء شهوة البطن عادة وهو
النهار فاما اقتضاء شهوة الفرج يكون بالليالي عادة فكان الحكم ما ثبت بدلالة النص
ومن ذلك ان النبي عليه السلام قال لا قود الا بالسيف لهذا الحديث معنيان احدهما
لا قود يستوفى الا بالسيف والثاني لا قود يجب الا بالسيف اذ له طرفان طرف الوجوب
وطرف الاستيفاء فان اريد نفي الوجوب كان حجة لنا على الشافعي في مسئلة الموالاة وعلى
ابي يوسف ومحمد في القتل بالمثقل لانه قتل بغير السيف فلا يجب القصاص لظاهر
هذا الحديث وان اريد نفي الاستيفاء الا بالسيف كان حجة لنا ايضا على الشافعي

وهذا نوع الضرب بالعصى الصغير والعصا الكبير عند ابي حنيفة
بالعصا الصغير الا نحو الحجر الصغير
عند الشافعي انه ... ه

وعلى هذا يأتى لم يستوفا إلا بالسيف لا يجب القصاص إلا به لأن المماثلة شرط
في ضمان العدوان وإن أمكن القتل بالسيف لا يماثل القتل بسائر الآلات لأن القتل
يحصل بالسيف صورة ومعنى وبسائر الآلات إذا لم يكن جارحا معنى وهذا الحكم
مرتب على القتل المطلق وهو القتل من كل وجه كذا في مبسوط المصنف رحمه الله والمراد
به الضرب الجارح بخصوص هذا أن الضرب بالسيف له صورة ومعنى مقصود
وهو الجناية بالجرح وما يشبهه من نقض البنية والحكم وهو الجزاء عنه متعلق
بالصورة بدليل وجوب القصاص بالضرب بالحجر والسنان وغيره لكونه بين
من رعاية المماثلة في الجزاء فلو كانت الصورة داخلة لما وجب القصاص في غيره
وإذا صار المعنى هو المناط في الحكم في المنصوص عليه ثبت هذا المعنى في
غير المنصوص عليه بالمعنى الموجود في المنصوص عليه إذ لو لم يثبت في غيره
والمعنى بكماله موجود لكان تناقضا ولهذا لا يحتمل النص الخصوص لأن
معنى إذا وجد علة لا يتصور أن لا يكون علة ثم الحكم الثابت من هذا النص النص صح
دلالة القتل بالرمح والنشابة لأن لعبارة النص معنى معلوما في اللغة
وذلك المعنى كامل في القتل بالرمح والنشابة وقد عرفنا أن المراد بذكر السيف
القتل به لا نفسه وإنما السيف آلة يحصل به القتل وإذا حصل بالآلة الأخرى
مثل ذلك القتل يتعلق حكم القصاص به بدلالة النص لا بالقياس فإن قلت لو كان
الرمح أو النشابة مثلا للسيف في القتل من كل وجه حتى وجب القصاص بكل
منهما بدلالة النص لجاز استيفاء القصاص به أيضا كما يجوز بالسيف فكيف اعتبرت
المثلية بينهما في سبب القياس لا في استيفائه قلت إنما امتنع بسبب وجود
زيادة التعذيب في القتل بالرمح على المقتول بالنسبة إلى القتل بالسيف وذلك
يصلح في الإلحاق بالسيف في السبب دون حكمه وهو الاستيفاء لأن في السبب لزوم
تعدية الحكم من الأدنى إلى الأعلى وذلك جائز في الحكم الثابت بدلالة النص كالضرب
مع التأفيف وأما الاستيفاء فلا يجوز لأنه ليس لولي القصاص أن يستوفي زيادة

على جعله لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وأما إذا كان القتل لا أولى
بالرمح فاستيفاء القصاص بالسيف كان إسقاطا للزيادة من حقه وللولي حق
إسقاطها لا استيفاؤها فهذا ملك الأفراد وقوله فكان ثابتا بذلك المعنى أي وكان
الحكم وهو الجزاء ثابتا بالمعنى الذي علقنا به بصورة الفعل إنما البدل وسيلة أي
إلى صيانة النفوس فلا يدخل في الأمر المقصود لأن الوسائل لا تزاحم الأصول
في كونها مناطا للحكم فما يقوم بغير الوسيلة كان أكمل لأنه يكون أشد في كونه قتلا
لأن زهوق الروح في القتل بالسيف كان أسرع وجودا من القتل بالمثقل فإنه إبطاء
وجودا فكان القتل بالمثقل أشد من هذا الوجه من القتل بالسيف ولأن القتل
بالمثقل يكون قتلا بغير واسطة لعدم احتمال البنية إياه والقتل بالجرح لا يحتمله
البنية بواسطة السراية فإنه إذا ألقى على إنسان حجر الرحا لا تحتمله البنية بنفسها
مع صفة سلامة البدن وما كان عمله بدون الواسطة كان أكمل فحينئذ كان ثبوت
حكم القصاص في القتل بالمثقل بدلالة النص كما في الضرب مع التأفيف والجواب لأبي حنيفة
رحمه الله عن هذا أن يقول لا إشكال أن الجناية في الموضعين كان أكثر جناية من الجناية
في موضع واحد فلذلك كان الكمال في نقض البنية بما يكون عاملا في الظاهر والباطن
جميعا فعلى هذا اعتبار مجرد عدم احتمال البنية إياه مع صفة سلامة البدن ناقصا
بمقابلته والناقص لا يصلح أن يكون أصلا ومناطا للحكم فيما يندرئ بالشبهات
وأما بعينه لا الأحكام التي تثبت بالشبهات كالدية والكفارة والإثم
على أن ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا كامل بمقابلة الذي لا ينقض البنية ظاهرا
وإن كانت البنية لا تحتمله حكم حل الذكوة فإنه يختص بما ينقض البنية ظاهرا وباطنا
ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية إياه بل الكامل يجعل أصلا ثم يتعدى حكمه
إلى الناقص إن كان من جنس ما يثبت بالشبهات كالمعاملات وغيرها ألا يرى أن من حلف كالمعاملات
لا يشتري فباع بشرط الخيار أو باع بيعا فاسدا يحنث وإن كان الكامل في البياعات
البيع البات الصحيح ألا يرى أنه لا يثبت الملك للمشتري بمجرد البيع بل بسقوط الخيار

في شرط الخيار ووجود القبض في البيع الفاسد وكذلك حرمة المصاهرة
تثبت في أصلها بالكامل وهو الجزئية والبعضية ثم تعدى حكمه إلى الناقص وهو
التقبيل والمس بالشهوة وغير ذلك هو الكامل في النقض على مقابلة كمال الوجود
أي نقض البنية ظاهرا وباطنا هو الكامل في النقض استدلالا على مقابلته
من كمال وجود استيفاء القصاص يعني أن القصاص إنما يستوفى بما ينقض
البنية ظاهرا وباطنا فيجب أن يكون كمال سببه أيضا شيئا هو ناقض للبنية
ظاهرا وباطنا ليتحقق التقابل سواء بسواء والقصاص مقابل بذلك لقوله تعالى
أن النفس بالنفس ومعنى الإنسان بدنه وطبايعه عند أهل الإسلام إذ الإنسان
عندهم إنسان بصورته ومعناه فلا يتكامل الجناية إلا بجرح يريق دما وما ينقض
الظاهر والباطن جميعا فأما القتل بدون نقض الظاهر فناقص فلا يتعدى الحكم
إليه لأن هذه عقوبة تندرئ بالشبهات في قوله وأما الجسم فجرح لا يريد به
أن البدن غير داخل في معنى الإنسان وإنما أراد والله أعلم أن مجرد الجسم
بدون الطبايع بمنزلة الفرع وأما الروح فلا يتصل الجناية لأنه غير المحسوس
وليس بمعتبر فكأنه حتى يتصور القصد إليه بالجناية ومعنى الإنسان خلقته
بدنه وطبايعه كما أن الإنسان إنسان بصورته ومعناه لا بمعناه أو صورته
كما ذهب إليه الفلاسفة كذا ذكره الإمام بدر الدين الكردري رحمه الله
وأراد بالطبايع الأربع وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فلا الطبايع ح
يتكامل الجناية على معنى الإنسان الذي هو عبارة عنها إلا بجرح يريق دما فإذا
أراق دمه على وجه أثر ذلك في الظاهر والباطن كان ذلك قصدا منه
على إهلاك معنى الإنسان وكان موجبا للقصاص وإنما ذكر القصد
لأن القصاص لا يجب بدون القصد إلى إهلاكه وإن أراق دمه حتى هلك
وإنما شرطنا هذا المجموع وهو إراقة الدم بالجرح على وجه يفضي إلى الهلاك
والقصد فيه لكي يكون هذا القتل مثلا للقتل الذي يستوفى به القصاص

فإن هذا المجموع شرط فيه بالاتفاق فيجب أن يكون في القتل الذي هو سببه
أيضا شرطا حتى يحصل المماثلة بينهما لما أن النص ورد به وهو قوله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم لأن في الجرح حق وفي كما أن هذا الفعل
وهو اللواطة في هذا المحل لا يتصور حله ولا ينكشف حرمته بكاشف
أصلا وفعل الوطي في المرأة يتصور حله بالنكاح وملك اليمين وفي سفح الماء فوته
لأنه تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد وفي الشهوة مثله وبهذا القيد
يقع الاحتراز عن وطي البهيمة وإنما قلنا إنه مثل الزنا في الشهوة لأن اشتهاء
المحل في حق هذا الفعل لمعنى الحرارة واللين وهو موجود فيه ألا يرى أن الذين
لا يعرفون الشرع لا يفصلون بينهما بل يرجحون ذلك على الزنا في الشهوة كما أخبر الله تعالى
عن قول قوم لوط بقوله قالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حق وإنك لتعلم
ما نريد قال أبو حنيفة رضي الله عنه الكامل أصل في كل باب والكامل في سفح الماء
الزنا لا اللواطة لأن المعنى من سفح الماء هو إهلاك البشر لأن ولد الزنا هالك
من وجه لعدم من ينفقه ويربيه فكان الزنا بمعنى القتل من هذا الوجه ولهذا
إذا أكره الرجل على الزنا بالقتل لا يرخص له الإقدام على ذلك فإذا أقدم
عليه يأثم لأن فيه معنى القتل كما لو أكره على قتل رجل آخر بالقتل لا يرخص له
الإقدام لما ذكرنا ولهذا إذا أكرهت المرأة على الزنا بالقتل يرخص لها وإن
كان الامتناع أفضل لأن زناها ليس في معنى القتل لأن نسب الولد يثبت منها
فكان سفح الماء في اللواطة أنقص من هذا الوجه وأما تضييع الماء فقاصر
لأنه قد يحل بالعزل ومن حيث إفساد الفراش أيضا الزنا كامل واللواطة قاصرة
كامل ح لأنه لا يتصور أن يكون المفعول فراشا وكذلك الزنا أيضا كامل لأنه يغلب وجوده
لوجود الشهوة الداعية إلى الزنا من الطرفين فيعتبر الاستدلال بالكامل على القاصر
التي ح لأن وجوب الحد في الزنا الذي هو كامل لم يدل على وجوب الحد في اللواطة التي هي قاصرة
لأن من شرط إثبات الحكم بدلالة النص كون المحل الذي هو غير منصوص أكمل من محل المنصوص

الكمال

كما في الضرب بالنسبة الى الالم فيعاد كاملاً مما يثبت من كل وجه كما في زنا ماعز وزنا غيره
من المحصنين وهيهنا المتنازع فيه ناقص وفي الزنا كامل ولا يمكن فيه القول بثبوت الحد
بالاستدلال على حكم الحد في الزنا لانه لا يساويه لانه يساويه فلا يثبت الحق فيه بدلالة النص
لان الخطأ عذر يسقط حقوق الله تعالى اي الحقوق التي هي متعلقة بالاحكام الاخروية
بالاتفاق في اليمين المعقودة اي المعقودة اذا صارت كاذبة اي اذا حنث لقيام
معنى النص وهو صيرورته كاذبة وهي كونه كاذباً مرة بالاصل لانها اي الكفارة
عن معنى العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو طاعة وهو الصوم
ويشترط النية ويجب مع الشبهات ولانه لما جنى لم يكن بد من ان يعمل طاعة بعده لتكون
ساترة وماحية لتلك الجناية قال عليه السلام اتبع السيئة الحسنة تمحها واما معنى
العقوبة فلانها وجبت جزاءً زاجراً بمقابلة جنايته ولهذا لم تجب بالمباح المحض
واذا كانت بين العبادة والعقوبة لم يكن بد من ان يكون سببها ايضاً دائراً بين الحظر
والاباحة لتكون جهة العبادة مضافة الى جهة الاباحة لان سبب العبادة هو الشيء الذي
لا حظر فيه وجهة العقوبة مضافة الى جهة الحظر لان المحظور المحض يصلح سبباً
للعقوبة ابداً كما في الحدود والقصاص وانما يتعلق هكذا البكون الا تو على وما والمؤثر
واعتبر هذا بالاحكام التي تثبت بالنص القطعي وخبر المشهور وخبر الواحد والقياس
فلا جرم انه سبب دائر بين الحظر والاباحة وهذا لان المسبب يجب ان يكون مناسباً للسبب
والعبادة المحضة لا تصلح ان يكون اثراً للجناية لان الجناية تستدعي كون الجزاء عقوبة
وهذا اولى والمباح المحض لا يصلح ان يكون سبباً لوجوب الكفارة مع كون العبادة فيها راجحاً
وان المباح يجب ان يصير سبباً لوجوب العبادة كملك نصاب كامل ولان لا يكون الجناية
المحضة سبباً لوجوب الكفارة مع كون العبادة فيها راجحاً اولى واليمين عقد مشروع اما
عقد فلانه ربط احد جزئي الكلام بالآخر لاثبات حكم مطلوب واما مشروع
فلقوله عليه السلام من كان منكم حالفاً فليحلف بالله او ليذر والكذب غير مشروع
وهو الحنث واليمين انما صارت سبباً للكفارة عند الحنث فعلم ان سبب الكفارة
دائر

دائر بين الحظر وهو الحنث وبين الاباحة وهي اليمين واما الخطأ فدائر بين الوصفين
اعني الحظر وهو ترك التثبت والتأمل في الرمي وبين الاباحة وهي نفس الرمي وعينه ليس
الى حي ولا اصطياد فيصلح ان يكون سبباً لوجوب الكفارة لاشتماله على الحظر والاباحة
فان قيل يشكل على هذا كفارة الظهار والفطر فان كلاً من الظهار والفطر العمد
محظور محض ليس فيهما شائبة الاباحة ومع ذلك وجبت فيهما الكفارة قلنا لابد فيهما
ايضاً معنى الاباحة موجود اما في الظهار فان علماءنا رحمهم الله لم يوجبوا الكفارة
بمجرد قوله لامرأته انت علي كظهر امي لانه لكونه منكراً من القول وزوراً وهو بانفراده
ليس بسببها وانما سببها ما تردد بين الحظر والاباحة وذلك انما يتحقق بالعزم
على الجماع الذي هو امساك بالمعروف وهو لامر المباح كما في اليمين باجتماع اليمين
مع الحنث يتحقق سبب الكفارة غير ان هناك ما هو المحظور متأخر عن الاباحة
وفي الظهار على العكس واما في كفارة الفطر فان العمد للفطر وان كان محظوراً محضاً
لكن اطلاق قوله تعالى وكلوا واشربوا ولا تسرفوا واطلاق اباحة الوقاع في اصله
اورث شبهة الاباحة بالنظر الى اصل حله للاشياء فان حله لا محالة في اصلها مباحة
فكان فيها ايضاً اجتماع الحظر والاباحة ولكن مع ذلك لما كانت جهة العمد فيه راجحة فيها
كانت جهة العقوبة فيها راجحة ايضاً حتى سقطت بالشبهة وتداخلت الكفارات
بخلاف سائر الكفارات على ما يجيء بيانها ان شاء الله تعالى في باب معرفة الاسباب والعلل
وقوله ولا يلزم جواب اشكال يعني لو قال الشافعي قد علم ان الكبيرة لا تصلح سبباً
للكفارة ومع ذلك اوجبتم الكفارة في القتل العمد بالحجر العظيم وهو كبيرة فقال في جوابه
ولا يلزم الى اخره لان فيه شبهة الخطأ اي في القتل بالحجر وما شبهه الخطأ من حيث شبهه ح
استعمال الآلة التي لم توضع للجرح والقتل ولانه وضعت لتتميم القدرة الناقصة
فكانت الآلة داخلة في فعل العبد فتمكنت الشبهة في الفعل فلا يجب القصاص اذ هو
مما يسقط بالشبهات وتجب الكفارة اذ هي مما تحتاط في اثباتها وهو معنى قوله في
الكتاب فعمت القود والكفارة اي القود بالاسقاط والكفارة بالايجاب فتثبت بشبهة السبب

اى لان فى الكفارة جهة العبادة فتثبت العبادة بالشبهة وكذلك هاهنا تثبت الكفارة
بشبهة سبب الخطاء كما تثبت بحقيقة سبب الخطاء احكام القران اسم كتاب للجصاص
وقوله فى الكتاب شبهة العمد اى وقد جعل القتل بالحجر العظيم فى المبسوط شبه العمد
فكان نصا على الكفارة فان التنصيص على انه شبه العمد تنصيص على وجوب الكفارة
باعتبار ان موجب شبه العمد كذلك وجوب الدية على العاقلة ووجوب الكفارة
على القاتل الا ترى ان من اشرع فى الطريق روشنا او ميزابا فسقط فهلك به
انسان او حفر بئرا على قارعة الطريق او وضع حجرا فيها فهلك به انسان كانت
الدية على العاقلة ولا يجب على مباشره الكفارة وانما جعلنا القصور فى الالة
شبهة فى الفعل دون المحل لان الفعل يستفاد من القدرة والالة متممة للفعل
فكانت الالة من القدرة فكانت من جنس الفعل معنى فلزم ان يكون الشبهة فيها
شبهة فى الفعل لذلك واما المحل فشرط الفعل فكان غير الفعل لا محالة فلم يكن الشبهة
فى شرط الفعل مؤثرة فى الفعل فلذلك لم تجب الكفارة لشبهة فى المحل واذا قتل مسلم حربيا
مستامنا عمدا لم يلزمه الكفارة مع قيام الشبهة حتى اثرت تلك الشبهة فى وجوب القصاص
حيث لم يجب القصاص بقتل المستامن بعين لما تحققت الشبهة فى القتل بالحجر العظيم حتى
وجبت الكفارة ولم يجب القصاص كان ينبغى ان تجب الكفارة فى قتل المستامن لانه فى قتله ايضا
تحققت الشبهة حتى لم يجب القصاص بقتله وان كان قتله ايضا محظورا كما فى القتل بالحجر
العظيم والحكم انه لا تجب الكفارة بقتل المستامن فاجاب عنه بقوله لان الشبهة فى محل الفعل
وتحقيق الجواب هو ان الشبهة فى قتل المستامن فى المحل لا فى الفعل اذ الفعل عمد محض
فكان معصية محضة والكفارة جزاء الفعل الذى هو دائر بين الحظر والاباحة فلذلك
لم يصلح ان يكون هذا الفعل سببا للكفارة فكان هذا نظير قتل الا انه بالسيف عمدا
واما عدم وجوب القصاص فيه لا باعتبار شبهة فى فعله بل باعتبار شبهة فى المحل لان
المستامن وان كان حرام التعرض فى دار الاسلام وهو فى دار الحرب فى التعرض حتى يرث
هو من اهل الحرب ولا يستدام سكناه فى دار الاسلام ولا يرث من الذمى وان كان ما فى دار الاسلام

ولما كان لذلك لم تقع المماثلة بينه وبين المسلم او الذمى فلذلك لم يجب القصاص لان
القصاص انما يجب على المسلم او الذمى لاجل من هو محقون الدم على التابيد كالمسلم
والذمى لان القصاص ينبئ عن المماثلة لغة ولهذا يجب القصاص على المستامن بقتل
المستامن لوجود المماثلة بينهما وانما قلنا ان الكفارة جزاء الفعل لانها واجبة
لله تعالى على عباده جزاء على المباشرة فكانت هى جزاء الفعل المحظور من وجه ولا يعتبر
بدل المحل لان الواجب بدل المحل انما يجب جبرانا والله تعالى يتعالى عن النقصان والجبران
فيجب جزاء للفعل كسائر الاجزية الواجبة بازاء الفعل من نحو الحدود فى الزنا والسرقة
فاعتبر فى القود اى الشبهة التى كانت فى محل الفعل وهى شبهة حل القتل اعتبر فى اسقاط
القود لانه مقابل اى لان القود مقابل بالمحل الا يرى انه وجوب القصاص يتأتى الدية
والدية بدل المحل فلو لم يكن القصاص مقابلا بالمحل لما تأتى فى الدية لان اتحاد المحل شرط المنافاة
الا يرى ان المحرم اذا قتل صيدا مملوكا لانسان يجب عليه جزاء الاجرام ويجب عليه قيمة
المقتول اذ لا تنافى بينهما لان احدهما وهو الكفارة جزاء الفعل المحض دون المحل بوجه
والقيمة بدل المحل من كل وجه فلم يتنافيا فلو لم يكن القصاص مقابلا بالمحل بوجه من الوجوه
لم يمكن وجوب القصاص والدية جميعا وقوله من وجه قيد به لان القصاص جزاء الفعل
فى الحقيقة لانه جزاء القتل ولهذا يتعدد بتعدد الفاعل فان الف رجل اذا قتلوا رجلا عمدا
يجب على كل واحد منهم القصاص ولو كان مقابلا بالمحل لوجب قصاص واحد كما قلنا
فى قتل عشرة رجال وهم حلال صيد الحرم يجب جزاء واحد وهو بدل المحل وبيان كونه
مقابلا بالمحل من وجه انه يتغير فى عصمة المحل ولا يجتمع مع الدية وقوله ولهذا قلنا ان
سجود السهو متصل بقوله ولا يجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة ولم يصلح ان يكون
السهو دليلا على العمد اى دلالة لما قلنا اى فى وجوب الكفارة فى القتل الخطاء دون القتل العمد
توجب الكفارة على المراة استدلالا بدلالة لما وجبت الكفارة على الرجل بسبب جنايته
على الصوم باختياره وجبت على المراة ايضا لوجود تلك العلة فى حقها تماما لانها جنت
على صومها بالتمكين من المواقعة معها باختيارها واما المقتضى فما كان غير مذكور

حقيقة يثبت شرطاً لصحة المذكور والنص المذكور يسمى مقتضياً والمقتضي
ذلك والمقتضى انما يثبت اذا صلح تبعاً للمقتضي اذ هو شرطه فاما اذا كان اصلاً
لا يثبت بطريق الاقتضاء اذ فيه جعل الاصل تبعاً وهذا لا يجوز كما قال اصحابنا رحمهم الله ان
الكفار لا يخاطبون بالشرائع ولا يقال بانهم يخاطبون بالصلوة وغيرها من الشرائع
بشرط تقديم الايمان اقتضاء لان الايمان اصل الشرائع فلا يجوز ان يثبت الايمان تبعاً
للشرائع وكذلك اذا وجبت الكفارة على عبد وقال له مولاه كفّر بهذا العبد عن
يمينك لا يثبت الاعتاق بهذا بطريق الاقتضاء لان الاهلية للاعتاق اصل فلا يثبت
بطريق الاقتضاء وقال الشافعي رحمه الله فيه بالعموم ويظهر ذلك فيما ذكره بعد هذا
بصفحة بقوله ومثال خلافه الى معنى ان اكلت فعبدي حر الى اخره فيبقى على اصله
اي على اصل العدم فيما وراء صحة المذكور لان ذلك ثابت لحاجة الشارع في تصحيح
المقتضي المذكور الى اثبات المقتضى الذي هو غير مذكور والثابت للحاجة يتقدر بقدرها
ولا حاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه وهو نظير تناول
الميتة لما ابيح للحاجة تقدّر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل
والتمول والتناول الى الشبع لا يثبت حكم الاباحة فيه بخلاف المنصوص فانه عامل
بنفسه فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر في حكم التناول الى الشبع وغيره مطلقاً
قوله وشرطاً معطوف على مقتضى العتق من حيث المعنى اي يتضمن البيع اقتضاء
للعتق وشرطاه على انه مفعول له حتى يثبت بشروط العتق يعني ان البيع يثبت
اقتضاء للامر بالاعتاق عنه بالف لا يثبت بنفسه قصداً بل في ضمن الامر بالاعتاق
فاخذ حكمه لما عرف ان ما يثبت في ضمن الشيء لا يعطى له حكم نفسه بل يعطى له
حكم ذلك الشيء الا ترى ان المحل للاقامة شرط لصحة الاقامة قصداً حتى لا تصح في
المفازة ولو ثبتت الاقامة ضمناً لا يشترط المحل للاقامة للمتضمن كالجندي يصير مقيماً
في المفازة بدخول الامام في المصر فاعتبر في التبع شرط الاصل فكذلك هاهنا يثبت
بشرط العتق حتى لا يشترط فيه ما يشترط في البيع القصدي من القبول وغيره وكذلك لو كان

الآمر ممن لا يملك الاعتاق كالصبي لم يثبت البيع بهذا الكلام ولو صرح المامور
بالبيع بان قال بعته منك بالف واعتقته لم يخرج عن الامر لانه لم يقع هذا جواباً
لكلامه بل كان ابتداءً ووقع العتق عن نفسه لان الآمر ما امره ببيع مقصود
وانما امره ببيع ثابت ضرورة العتق فاذا اتى به مقصوداً لم يأت بالذي
امره فوقع عنه ولم يقع عن الآمر وكذلك من قال لامرأته اخرجي ونوى
الطلاق لم يصح وان اقتضى الخروج ذهاباً لانه اقتضاه ضرورة ان الخروج لا يتصور
الا بذهاب فيثبت ذهاب لتصحيح الخروج لا ذهاب مطلق وذهاب الخروج لا يحتمل
معنى الطلاق ولهذا قال ابو يوسف الصحاح لقوله حتى يثبت بشروط العتق الذي
هو المقتضي لا بشروط الهبة التي في المقتضى فانه يستغنى عن القبض وهو
شرط اولى لان رتبة الركن اقوى من رتبة الشرط لان الركن يتوقف عليه وجود
الشيء والشرط يتوقف عليه جواز الشيء فكان وجود الماهية بالركن ولا دخل
للشرط في الماهية والبيع الفاسد مثل الهبة في حق اشتراط القبض في ثبوت
الملك لان رقبة العبد بحكم العتق تتلف على ملك المولى لان الاعتاق للملك
مملكه يتلف باعتاقه فيكون قابضاً على ملكه ورقبة العبد غير مقبوض
للطالب ولا للعبد ولا هو محتمل للقبض لانه تالف ولا يتصور القبض في
التالف فلا يمكن القول بجعل العبد قابضاً بطريق النيابة عن الآمر بخلاف ما اذا
قال اطعم عن كفارتي فاطعم المامور فانه يجوز ويثبت الملك للآمر وان لم
يقبض لانه امكن القول بجعل الفقير نائباً عن الآمر في القبض لكون الطعام قابلاً
فجعل الفقير نائباً عن الآمر تصحيحاً للامر بالاطعام اما هاهنا فبخلافه لان المالية
هالكة تالفة في يد نفسه يحتمل ان يكون الكتابة راجعة الى المولى لان العبد في يد المولى
فيكون ماليته ورقبته في يد المولى ضرورة ويحتمل ان يكون راجعة الى العبد
لانه مال وهو في يد نفسه حساً وكذلك للعبد يد شرعاً ولهذا يصح
اشتراط العمل لعبد رب المال في المضاربة ويستحق قسطاً من الربح
ولو لم يكن للعبد يد لكان هذا اشتراط العمل لرب المال وهو لا يجوز

والا يرى ان العبد اذا اودع شيئا ليس للمولى ان يسترد ما اودعه من يد المودع
لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق وهو السقوط ودليل السقوط وهو كونه نائبا
في ضمن الاعتاق يعمل في محله اي محل السقوط يعني ان القبض والتسليم في
الهبة لا يحتمل السقوط فلم يكن القبض محتملا للسقوط فلم ينتصب الدليل على سقوطه
لان سقوطه لو كان بطريق الاقتضاء او الا قبضا امر شرعي فيحتمل ان يكون سقوطه
في الشرع جائزا في الجملة حتى يقال بالسقوط بطريق الاقتضاء وليس كذلك فلم يمكن
ثبوت السقوط بطريق الاقتضاء بخلاف القبول على ما ذكر في المتن ولم يتكلم صح يعني
كان الشيخ سهيانا فانا من غير ذكر القبول ولهذا كان رجعيا ولذلك يقع به الطلاق
على المعتدة من طلاق بائن ولو كان وقوع الطلاق به بائنا لما وقع به الطلاق
لما ان البائن لا يلحق البائن وهذا كله دليل على ان وقوع الطلاق بقوله اعتدي
بطريق الاقتضاء لا بطريق الكناية فان قلت لو كان وقوع الطلاق بقوله
اعتدي بطريق الاقتضاء لما وقع الطلاق به في هذه الصورة وهي ما اذا قال
لغير مدخول بها اعتدي لان المقتضي ههنا وهو قوله اعتدي صحة بدون المقتضى وهو
الطلاق لان ثبوت المقتضى لضرورة تصحيح المقتضي المذكور قبله وانه لا
يثبت قلت انما وقع الطلاق بقوله اعتدي لانه موجب الامر هو وجوب
الاعتداد الذي وقع وجوبه مضافا الى الامر بالاعتداد وليس ذلك الا ان وقع
به الطلاق الثاني بمقتضى الامر بالاعتداد وان كان الاعتداد عليها قبل هذا
الامر كان واجبا بطلاق قبله ولا بد لقوله اعتدي من فائدة جديدة وهي وقوع
الطلاق به اقتضاء او نوى خصوص الطعام او الشراب لم يصدق قضاء وعند
الشافعي يصدق وقال لانه لا اكل قوله ان اكلت يقتضي ماكولا وذلك كالمنصوص
عليه فكانه قال ان اكلت طعاما ولما كان للمقتضى عموم عنده صح
نية التخصيص وعندنا لا تعمل لانه لا عموم للمقتضى ونية التخصيص فيما لا عموم له
لغو بخلاف ما لو قال ان اكلت طعاما وكذلك لو قال ان شربت او قال ان لبست
او قال ان ركبت وعلى هذا لو قال ان اغتسلت الليلة ونوى الاغتسال من الجنابة

لم تعمل نيته بخلاف ما لو قال ان اغتسلت غسلا فانه هناك نيته تعمل فيما بينه وبين
الله تعالى كذا ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه او ان اغتسلت غسلا يعني
تصدق اذا نوى تخصيص الاسباب لان الغسل اسم لفعل وضع من قبل الاسباب
وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما فاذا نوى سببا دون سبب صدق ديانة لعدم
الشبهة يعني لا شبهة ان السؤال عن اهل الاعراف القرية يصح الحذف اذ الحذف
انما يكون في مثل هذا اي فيما اذا لم يكن فيه شبهة لثبوت ذلك المحذوف واما اذا
كان فيه شبهة فلا يصح كما قال المعتزلة في قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة اي الى ثواب ربها قلنا لا يصح هذا الاضمار للشبهة فانه لو صح اضمار ذلك
لصح اضمار النعمة وغيرها والمقتضى ليصح به المقتضي لا لنقله لان المقتضى انما
ثبت ليصح المقتضي فكيف يبطل ويستقل عما اريد به لصحة المقتضي وهذا لفظ
الاصول اذ لو لم يصح المذكور عند وجود المقتضى كان وجود المقتضى لابطاله المقتضي
لا لتصحيحه وهو باطل فلم يسقط عموم هذا الحديث من قبيل الاقتضاء فيبتدئ بهذا احترازا عم
عن قول القاضي الامام ابي زيد رحمه الله فانه جعل سقوط عموم هذا الحديث من قبيل الاقتضاء
والمصنف والامام شمس الائمة السرخسي رحمهما الله لم يجعلاه من قبيل المقتضى
وقال الامام شمس الائمة حاكيا قول القاضي في قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ليس المراد
عين العمل فان ذلك يتحقق بدون النية وانما المراد الحكم ثبت ذلك بمقتضى الكلام فقال
الشافعي يعم ذلك حكم الدنيا والاخرة فيما يستدعي القصد والعزيمة من الاعمال
قولا بعموم المقتضى قلنا المراد به حكم الاخرة وهو ان ثواب العمل بحسب النية
لان ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى الى هذا حكى شمس الائمة قول
القاضي ابي زيد رحمهما الله بهذا الطريق ثم قال شمس الائمة رحمه الله وعندي
ان هذا سهو من قائله فان المحذوف غير المقتضى لما ان ثبوت المحذوف
انما يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وفي قوله عليه السلام
الاعمال بالنيات انما لم يثبت العموم ههنا لان المحذوف هو الحكم غير لغة

يعين له المشترك في احدهما كذا انه احد من الاقتران على الانفراد ولا عموم للمشترك فاما ان يحمل المحذوف
ثابتا بمقتضى الكلام وهكذا ايضا ذكر الكلام في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء فان عند كلام
التصريح بالحكم يتحول الرفع الى الحكم لا الى ما وقع التنصيص عليه من الخطأ وقوله ولهذا
قلنا ايضاح لقوله فاما الاقتضاء فامر شرعي ضروري مثل تحليل الميتة بالضرورة
وحاصله ان قوله انت طالق وصف للمرأة بالطلاق وصفة الطالقية غير قائمة
بها فكان هذا الوصف من حيث اللغة لغوا وكذبا كقوله انت جالس لرجل هو قائم او انت
مريضة لامرأة هي صحيحة لما عرف ان فعل اللسان هو للاخبار والاظهار لا للانشاء
كما ان فعل سائر الجوارح هو للانشاء لا للاظهار والاخبار واذا كان كذلك كان انت طالق
اخبارا لغة لا انشاء اخبار لم يكن في المحل كقوله انت عالم هو اخبار لا انشاء علم في المحل
حتى لا يثبت العلم في المحل بهذا اللفظ وان قال ذلك مرارا فعلى هذا كان قوله انت
طالق كذبا لغة لانه لم يطلقها قبل فكان ثبوت الطلاق بهذا اللفظ الذي لو خلي هو واللغة
يكون كذبا وهذرا امرا شرعا لا لغة فكان ثابتا اقتضاء لا لغة لان ثبوت الطلاق قبل هذا القول
لتصحيح هذا القول فيثبت بقدر الضرورة وهو تصحيح المنطوق وانها تندفع بواحدة
فلم يصح نية الثلاث وكذلك هذا التخريج في طلقتك لانه لغة اخبار عن فعل موجود
فيما مضى وهو لم يطلق قبل فكان من طريق اللغة هذرا وكذبا كما في قوله ضربت اذا لم
يسبق منه الضرب لكون هذا القول بناء عليه فاما اذا ثبت المصدر بهذا اللفظ
ليصح هذا القول من غير وجوده في الماضي يكون اقتضاء شرعيا لا لغويا فيكون ثابتا
بطريق الضرورة ولا ضرورة في الثلاث فلا يثبت الثلاث فان قيل والضرورة
انما تتحقق في قوله انت طالق ان لو بقي اخبارا لما ان الاخبار انما يكون لو كانت
المرأة موصوفة قبل هذا بالطالقية ولم تكن مطلقة قبل هذا حتى يصح الاخبار
واما اذا كان هو للانشاء لم تثبت هذه الضرورة ولم يكن اقتضاء فوجب ان يصح
نية الثلاث قلت معنى الانشاء انشاء الثلاث لان الانشاء من
فعل الجوارح وفعل الجوارح اذا كان واحدا لا يكون متعددا حتى ان صريحة

واحدة لا تكون ضربات بالنية فكذا هنا او نقول ههنا حقيقة الاخبارية باقية
مع كونه انشاء بلا احتياج اذ فيه هو لا يصلح حتى انه اذا كان لرجل امرأتان احدهما مطلقة
والثانية منكوحة له فقال احديكما طالق لا تطلق المنكوحة لانصراف خبره الى
المطلقة اما البائن فانه في الحال يتصل بالمحل وعند اتصاله بالمحل يتنوع الى خفيفة وغليظة
فكان متنوعا في نفسه فلذلك صار محلا للنية اذ هي تعيين بعض محتملات اللفظ فيصح
اما قوله انت طالق فانه في الحال غير متصل بالمحل لما عرف ان حكمه معلق بانقضاء العدة
وانه في الحال انعقاد العلة وانه غير متنوع لانه لا تنوع في الانعقاد لان الحرمة
الغليظة انما تثبت بواسطة العدد وانه خارج عن نفس الطلاق وغير متنوع
في نفسه كما تنوع البائن الى غليظة وخفيفة فلم تصادف النية المتنوع في فصل
الطلاق وصادفت في فصل البائن فلذلك عملت النية في قوله انت بائن دون قوله
انت طالق وقوله ولم يكن المصدر ثابتا لغة لان النعت يدل على المصدر الثابت
بالموصوف لغة ليصير الوصف من المتكلم بناء عليه فاما ان يصير الوصف ثابتا بالواضع
حقيقته ليصح الوصف فامر شرعي فحصل هذا ما ذكره المصنف رحمه الله في مبسوطه
هو ان قوله طالق وصف لها يقتضي وجود الطلاق من قبلها لا من قبل
الزوج لغة كقولك خارج يقتضي وجود الخروج من قبله ووصفه بانه خارج وقوله
ضارب يقتضي وجود الضرب منه ووصفه بانه ضارب هذا هو قضية اللغة وهنا
هذا اللفظ يقتضي وجود الطلاق من قبل الزوج ذلك ان وجود الطلاق
ثبت اقتضاء شرعي ضرورة صحة الكلام فيتقدر بقدر الضرورة بما يصح به الكلام
وكذلك قوله طالق اخبار عن وصف طالق فيقتضي طلاقا ماضيا لا اخبار كقوله
طلقتك وطلقتك ذكر على ما بينا فصار الحاصل ان كل موضع كان الطلاق فيه بمقتضى
اللفظ لغة جعل الطلاق كالمذكور حتى يصح نية الثلاث كما في قوله طلقي نفسك
بعلة انه كلام العلة انه يحتمل العدد وفي كل موضع ثبت شرعا ضرورة صحة الكلام
لا بمقتضى اللغة لا يجعل كالمذكور فلا تعمل النية فيه بل يثبت بقدر ما يصح به الكلام كما في
قوله

انت طالق او مطلقة او طلقتك وقوله بالواصف اي بكلام الواصف فكان شرعيا ولما كان
امرا عينيا لم يكن كالمذكور لغة ولا يصح التعميم واما طالق فلا يتصل بالمرأة للحال الا يرى انه
يجري الارث بينهما ولا يزول حكم من احكام النكاح وكذلك يحل له مسها ووطيها ويتمكن
من مراجعتها على كره منها ولو انقطع النكاح لما تمكن من مراجعتها كما في الطلاق
البائن لا يرفع حكمه وهو لانقطاع في الملك يتعلق بالشرط وهو انقضاء العدة وحكمه
في الحل معلق بكمال العدد وهو الثلاث فيصير العدد اصلا وما كان ثبوته بطريق
الاصالة لا يثبت بطريق الاقتضا لانه لا اقتضا في التبعية وانما ثبت العدد
عند الذكر ولم يذكر العدد ولا يثبت موجب العدد لذلك فكان مختصرا من الكلام اي
من الكلام المطول وهو قوله طلقي نفسك تطليقا وفي المطول المصدر مذكور لغة
فكان مذكورا في المختصر ايضا لانه يعمل عمل المطول على نحو ساير الافعال كقولك اضرب
واجلس وغيرهما ويستقيم طلب الفعل المتعدد والمتوحد في المستعمل فكان
المصدر ثابتا لغة فاحتمل الكل ولا كذلك اما وقوع الطلاق في قوله طلقت منشئ
لانه لم يوجد منه طلاق قبله حتى يخبر عنه بل كان قوله طلقت انشاء للطلاق شرعا
كساير افعال الجوارح والفعل حال وجوده يستحيل ان يتعدد بالعزيمة كالخطوة
والضربة يستحيل ان تكون خطوتين وضربتين بالنية فكذلك لم يصح نية الثلاث في
قوله طلقت العول لما كان طلقت انشاء شرعا صار عرفه ساير الجوارح من الافعال قوله ثم
وفي افعال ساير الجوارح لا يتقدر المصدر لان المصدر انما يذكر في محل اللسان
وهو القول لا في افعال ساير الجوارح الا ترى انه اذا كسر شيئا بيده مثلا لا يقدر
له المصدر بل اذا اخبر عنه بقوله كسرت او كسرت شيئا حينئذ يقدر المصدر ثم
لكونه في القول ونوى المسكن في بيت واحد اي غير معين انه يصح لكن نية جهل اليوم
تصح اي نية بيت غير معين تصح من جهة الكلام اذا ابهم والجمل جمع الجهلة لانه
راجع الى تكميل فعل المساكنة اي نية المساكنة معه في بيت واحد انما تصح لانه
نوى اتم ما يكون من المساكنة فان اتم ما يكون من المساكنة في بلد والمطلق

من المساكنة في عرف الناس في دار واحدة واتم ما يكون من المساكنة في بيت واحد
فهذه النية ترجع الى بيان نوع المساكنة الثابتة بصيغة كلامه بخلاف تعيين المكان
وقوله لكن اليمين وقعت على الدار وهو قاصر عادة لدفع شبهة ترد على قوله
واما بحثو من لا شيء على الكمال اذا جمعهما بيت واحد وهي ان يقال لما كانت
المساكنة في البيت الواحد كاملة ينبغي ان يقع اليمين عليها دون النية فاجاب
عنها بهذا وقال ان كان كذلك لكن انما انه يقع على الدار ايضا عادة ولا يلزم عليه
رجل قال الصغير الى اخره اي لا يلزم على ما ذكرنا ان ما ثبت بطريق الاقتضا ليس بعام
هذه المسألة وهي ام صغير وفيه اي لهذا الولد لكن الا المقتضي وهو النكاح غير متنوع
اي الى نكاح يوجب الارث والى نكاح لا يوجب الارث بل كل نكاح يوجب الارث على ما عليه
الاصل بقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولا يشكل على هذا نكاح المسلم الكتابية
فانه نكاح لا يوجب الارث مع انه ان ذلك ليس باصل لان الكفر من العوارض والعوارض
لا تدخل تحت القواعد ولما كان هكذا كان اثبات نكاح يوجب الارث هاهنا بمنزلة اثبات بيع جرايد
يوجب الملك في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم فلما ثبت المقتضي لضرورة حاجة
المقتضى المذكور في صحته اليه ثبت ايضا ما كان من ضرورات المقتضى الذي هو غير مذكور
ولان الشيء اذا ثبت انما يثبت بلوازمه ولواحقه التي لا تنفك هي منه فان قيل النكاح
الفاسد غير موجب للارث مع ان النكاح الفاسد احد نوعي النكاح عند ابي حنيفة رحمه الله
حتى ان من لا يأذن بالنكاح ينتظم الفاسد والصحيح عنده علم بهذا ان النكاح متنوع
الى نكاح يوجب الارث والى نكاح لا يوجبه قلت انما تناولهما عنده ذلك لا لاطلاق
لفظ النكاح في الاذن في اللفظ المطلق يجري على اطلاقه وفيما نحن فيه ليس فيه اللفظ
حتى يثبت فيه اطلاق اللفظ بل يثبت النكاح ضرورة ثبوت المقتضي فلذلك انصرف
ذلك النكاح الثابت بطريق الاقتضا الى ما هو المعهود في الشرع لا على الاطلاق والتعميم
والنكاح المعهود في الشرع هو النكاح الذي يوجب الارث وهو النكاح الصحيح
لا الفاسد مع ان من الامام شمس الائمة رحمه الله في احد الوجهين اثبت النكاح في مسئلة الكتاب

بطريق الدلالة لا بطريق الاقتضاء فكذلك ثبوت النكاح ههنا بدلالة النص لا بمقتضاه
فان الولد اسم مشترك اذ لا يتصور ولد الا بين اثنين الوالد والوالدة والتنصيص على
الولد يكون تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة كما ان التنصيص على الاخ يكون
كالتنصيص على اخيه اذ الاخوة لا تتصور الا بين شخصين وقد بينا ان الثابت
بدلالة النص يكون ثابتا بمعنى النص لغة لا ان يكون ثابتا بطريق الاقتضاء وحمل الامام
القاضي ابو زيد رحمه الله ثبوت النكاح ههنا بطريق الاشارة لا بالدلالة ولا بالاقتضاء
ذكره في التقويم ثم قال وهذه اي الاشارة والدلالة والاقتضاء حدود متشابهة
ما يميز بينها الا الفهم المنصف ثم قال وشيء منهما لا يحتمل الخصوص اما المقتضى
فلانه لا عموم له واما الدلالة فلانها تعم بحسب عموم العلة والعلة بعدما ثبتت علة
لا تحتمل الخصوص كما ذكرنا ان الخصوص لبيان ان قدر المخصوص لم يدخل تحت
النص واما بعد الدخول فلا يكون تخصيصا بل يكون تركا ولان الخصوص والعموم
من اوصاف اللفظ وفي الحكم الثابت بدلالة النص اللفظ معدوم فلم يكن فيه العموم
ولما لم يكن فيه العموم لم يكن فيه الخصوص لان التخصيص انما يتحقق في الحكم الذي ثبت
باللفظ العام فان قيل اشتراط الطهارة في المكان ثبت بدلالة النص ومع للصلوة
ذلك صار هو مخصوصا بقدر الدرهم وما دونه قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص
الحكم الثابت بدلالة النص بل هذا من قبيل اثبات حكم دلالة النص على وفاق الحكم الثابت
بعبارة النص وهو طهارة الثوب فان خصوص الطهارة بقدر الدرهم وما دونه ثبت
اولا في الثياب حتى اذا كانت النجاسة بقدر الدرهم وما دونه في الثوب لا تمنع جواز
الصلوة فكذلك في المكان على وفاق ذلك واما الثابت باشارة النص فيصلح ان يكون
عاما يخص وقال شمس الائمة رحمه الله واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا
لا يحتمل الخصوص ايضا ويختار ان يزيد بقوله فعند بعض مشايخنا القاضي الامام
ابا زيد فانه ذكر هكذا فقال واما الاشارة فلانها زيادة معنى على معنى النص وانما
تثبت باتحاد النص اياه لا محالة فلا يحتمل الخصوص ثم قال الامام شمس الائمة رحمه الله ولا شك

عندي انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة
الكلام والعموم باعتبار الصيغة وصورة ذلك تتحقق فيما قاله الشافعي رحمه الله ان الشهيد لا يصلى
عليه تمسكا في ذلك باشارة النص التي هي عام وهو قوله ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا
بل احياء عند ربهم حيث سماهم الله تعالى احياء والاية سيقت لبيان علو درجات الشهداء
عند الله ولا صلوة على الاحياء ثم لما اوردنا عليه حديث صلوة النبي عليه السلام فانه صلى على حمزة
رضي الله عنه حين استشهد سبعين صلوة فقال هو في جوابه خصت تلك الاشارة في حق حمزة
في حق غيره على عمومها ثم تاويل تكرار صلوة الجنازة عندنا انه كان موضوعا بين يديه فيؤتى
بواحد واحد فيصلى عليه رسول الله عليه السلام فظن الراوي انه يصلي على حمزة رضي الله عنه
في كل مرة فقال صلى عليه سبعين صلوة فاحفظ صورة تخصيص الاشارة واخاتمها فانها
عزيزة الوجود باسمه العلم المراد من العلم هو اسم العين دون الصفة الا انه
يحتاج الى ان الذي اوناد ذ لان النص لم يتناوله فكيف يصح لما ان حكم النص لا يخلو اما
ان كان نفيا او اثباتا فالاثبات لا يثبت بدون التناول فكذلك النفي وهو المنع لا يثبت بدون
التناول ولانه لا اثبات الحكم في المسمى فكيف يوجب النفي وهو ضده وتحقيق هذا ان السوق
حق من سفاصدان ولهذا استحال اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد كالحركة و
والسكون والسواد والبياض فما يوجب البياض لا يوجب السواد وان كانا في محلين فكذلك
السوق ومن اسقاط لا يصلحان موجبا لعلة اي بطريق العكس وان اختلف المحل كالبياض
والسواد ولا اشكال على هذا الامر مع النهي فان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده مع
انه لم يتناول الضد لانا نقول ان الامر اوجب المامور به قصدا على المكلف فيقتضي
وجوده ولو كان ضده مباحا لما اشتغل به فيفوت المامور ولذلك جعلناه مقتضيا
كراهة ضده واما الاثبات في صورة مستغن عن اثبات النفي في موضع اخر
فلذلك لا يثبت النفي في موضع اخر لانه لم يتناوله قال قلت
النكاح يثبت الحل في المنكوحة والحرمة في ما سواها لان لفظ النكاح لم يتناول
اختها لا بالنفي ولا بالاثبات قلت ثبت حرمة الام بنص اخر وهو قوله تعالى
والمحصنات من النساء وقد اجمع الفقهاء على جواز النكاح بمعنى اجمع الفقهاء

[illegible]

على جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم منها الى الفروع ولو كان التخصيص موجبا
نفي الحكم في غير المنصوص لكان التعليل باطلا لانه يكون ذلك قياسا في مقابلة النص
ومن لم يجوّز العمل بالقياس فانما لا يجوّزه لاحتمال فيه من ان يكون صوابا او خطاء لا
لنص يمنع منه كمن لم يعمل بخبر الفاسق فانه لا يحتمل بخبره لضعف في سنده لا لنص ورد فيه
ثم فائدة التخصيص عندنا ان يتامّل المجتهد فيه فيثبت الحكم في غيره بذلك المعنى
لينال درجة المجتهدين وغيرنا هو كذلك فما يتعلق بعين الماء يعني لم لا استغراق
بانت في وجوب الغسل الذي يتعلق بعين الماء الا في غيره الا يرى ان المسلمين
اجمعوا على وجوب الغسل على الحايض والنفساء اذا انقضى الحيض والنفاس
وما لا يمكن القول به فهو مستثنى عن النصوص ولذلك وجب القول بانحصار
وجوب الغسل الذي يتعلق بعين الماء بالماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا
كالانزال ومرة دلالة كالتقاء الختانين لما عرف من الاصل ان الشيء اذا
تعسّر الوقوف عليه يقام سببه ذلك الشيء مقامه كالنوم مضطجعا
قام مقام الحدث فكان انتقاض الطهارة مضافا الى الحدث معنى فكذلك
ههنا التقاء الختانين وتواري الحشفة سبب داع الى نزول الماء
فقام مقام نزول الماء فلذلك اضيف وجوب الغسل الى الماء فحاصله ان
التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث دل انما دل
عند علمائنا لامر من خارج لا من قبل التخصيص من ذلك قوله تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون استدل اهل الحق بهذه الآية
على الرؤية لا من حيث التخصيص بل لان كونهم محجوبين عقوبة
لهم فيجب ان يكون اهل الجنة على خلافهم والا لا يكون الحجب
في حق الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب وكذلك في الزنا
اي لو زنى رجل بامراة يجوز له ان يتزوج ابنتها لان حرمة
الربيبة انما يكون اذا كانت هي من نسائنا لا انها معلقة بذلك

والمزني بها ليست من نساء الزاني فلا تحرم ابنتها على الزاني بيانه ان الشرط
لما دخل على ما هو الموجب لولا هو صار الشرط مؤخرا ونافيا حكم الايجاب
اراد بالموجب العلة يعني ان الشرط شيء اذا دخل على الموجب هو موجب كما هو
لولا الشرط الذي دخل عليه علم بهذا ان الشرط صار مؤخرا حكم الايجاب والوصف
يشارك الشرط في هذا العمل فكان الوصف بمعنى الشرط اذ لكل يقتضي ان يتوقف
على هو لان هو له صار جواب لما وتوجيهه بالفارسية يعني شرط آن چیزیست که
اگر وی نبود موجب موجب نیست پس که وی بر موجب در آید حکم ایجاب را
از وی تأخیر کند وصف مشارک است مر ویرا درین عمل معلوم شد که وصف در معنی
شرط بوده است بخلاف العلة يعني انها توجب وجود الحكم عند وجودها ولا
توجب عدم الحكم عند عدمها لانها للابتداء الايجاب لا للاعتراض على ما يوجب هذا
كله جواب عما نقول له بقولنا ولنا ان اقصى درجات الوصف اذا كان مؤثرا
ان يكون علة الحكم الى اخره وتحقيق هذا الكلام هو ان الشرط للمنع بالاجماع
اما عندنا فيمنع العلة عن الانعقاد واما عنده فيمنع الحكم عن الثبوت فكان
الشرط معترضا على ما هو موجب في الوصف بمعناه على ما ذكر في الكتاب فاما
العلة فهي للابتداء اثبات الحكم وهي ليست بمانعة بل هي مثبتة والحكم قد ثبت
بعلل شتى اي على طريق البدلية ولا يكون عدم العلة المعينة دليلا على عدم الحكم
حتى ان عدم البيع لا يدل على عدم الملك لانه يحتمل ان يحصل الملك بالهبة او
بالارث او بالصدقة ولا يلزم على هذا الاصل وهو ما ذكرنا ان الحكم اذا اضيف
الى مسمى بوصف خاص لا يكون دليلا على نفيه عند عدم ذلك الوصف عندنا ثم ذكر
ههنا ان اضافة الحكم الى مسمى بوصف خاص وهو قوله الاكبر منى دلت على
نفي نسب من بعده كما جعل الخصم ذلك التخصيص نفيا لغيره وهو قوله ما قال
اصحابنا رحمهم الله في امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة بان يكون بين كل
واحد من الاولاد ستة اشهر فصاعدا فادعى المولى نسب الاكبر ان نسب الاخرين

لم يثبت فهذا يدل على ان التخصيص بالوصف ينفي لانا نقول ان نسب الاخرين
انما لم يثبت لا لان التقييد بالوصف ينفي ثبوت نسبهما فانه لو اشار الى الاكبر
وقال هذا ولدي فان نسب الاخرين لم يثبت ايضا مع ان التخصيص
بالاسم لا يدل على نفي الحكم في غير المسمى فعلم ان انتفاء النسب لا يتعلق بالتقييد
بالوصف بل انما لا يثبت لان قبل الدعوة يحتمل ثبوت نسب كل واحد منهم
ويلزمه الدعوة اذا كان الولد منه فانه كما يحرم عليه دعوة ما ليس منه
يحرم عليه ترك دعوة ما هو مخلوق من مائه فاذا قال الاكبر مني وهو
ساكت في تلك الزمان عن دعوة نسب الاخرين وهو موضع الحاجة الى البيان
كان سكوته نفيا لنسبهما اذ لو لم يكن نفيا كان تاركا للفرض فيحمل على النفي كيلا يصير
تاركا للفرض وقوله لولا ذلك لثبت اي لولا تخصيصه نفيا لثبت نسبهما
لان ولدي ام الولد لا ينتفي بدون النفي فعلمنا لا يثبت نسبهما الا باعتبار التقييد بالوصف
فانه لو اشار الى الاكبر وقال هذا ابني لا يثبت نسب الاخرين منه ايضا ولا يقال
لا حاجة الى الدعوة لانهما ولدا ام ولده لانا نقول ان امومية الولد يثبت
بالدعوة للاكبر فسكوت ما هو دليل النفي مقارنا لامومية الولد فلم يثبت النسب
وقال في المبسوط وقال زفر يثبت نسب الاخرين منه ايضا لانه تبين انها
ولدتهما على فراشه فانها صارت ام ولد له من حين علقت بالاكبر الى ان قال
ولنا ان تخصيصه الاكبر بدعوة النسب دليل النفي في حق الاخرين هنا
لانه يجب على المولى شرعا اظهار نسب الولد الذي هو منه بالدعوة فكان تخصيص
الاكبر بعد وجوب الاظهار عليه بهذه الصفة دليل النفي في حق الاخرين
ودليل النفي كصريح النفي ونسب ولد ام الولد ينتفي بالنفي فكذلك بدليل النفي
فهذا نظير ما قيل ان سكوت صاحب الشرع عن البيان بعد وقوع الحاجة اليه
بالسؤال دليل النفي لان البيان وجب عند السؤال فكان تركه بعد الوجوب
دليل النفي ولكن يعتق الاخران بموت المولى لانهما ولدا ام الولد يعتقان بموت
المولى دون

وقوله نفيا خبر صار اي فصار السكوت نفيا وقوله لو كان ثابتا متصل بما يليه
وهو البيان اي لزم البيان لو كان النسب ثابتا وبالتهمة ترد الشهادة كشهادة
الولد لوالده ذكر مسألة الشهادات الامام شمس الائمة رحمه الله في المبسوط بقوله ولو
شهدوا انهم لا يعلمون له وارثا بارض كذا او كذا غير فلان جاز ذلك في قول ابي
حنيفة رضي الله عنه ولم يجز ذلك في قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله حتى يقولوا
مبهمة لا نعلم له وارثا غيره لان في تخصيصهم مكانا ايهاما انهم يعلمون
له وارثا في غير ذلك المكان الا ترى انهم لو قالوا لا نعلم له وارثا سواه في هذا
المجلس اكان يقضى بالميراث لهم وابو حنيفة رحمه الله يقول هذا اللفظ منهم للمبالغة
في بيان انه لا وارث له غيره ومعناه ان بلدة كذا مولده ومسقط راسه
لا نعلم له بها وارثا غيره فاجرى ان لا يكون له وارث اخر في مكان اخر ثم تخصيصهم
هذا المكان بالذكر في هذا اللفظ لقولان ما لا يعلم المرء لا يختص بمكان دون
مكان فهذا وقالوا طلقوا سواء وقولهما ان هذا ايهام فليس كان كذلك فهو مفهوم
والمفهوم لا يعارض المنطوق وذكر في اصوله وقالا لا تقبل هذه الشهادة لا لانها توجب
عليهم بوارث اخر بمكان اخر بل لتمكن التهمة فانه يحتمل انهما خصا ذلك المكان
للتحرز عن الكذب او علمهما بوارث اخر له في غير ذلك المكان ولكن الشهادة ترد
بالتهمة فاما الحكم فهو انا لا نثبت نفيا ولا ايجابا بالتهمة بل بالحجة المعلومة
لانه في حكم التعليق قاصر يعني ان قوله عبدي هذا حر تام في نفسه لكنه في حق التعليق
قاصر لان غرض المتكلم من هذا الكلام التعليق فصار كالجملة الناقصة في حق هذا الحكم
دل ان الشركة انما وجبت للافتقار الا ترى انه لو قال ان دخلت الدار فانت
طالق وزينب طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام تام فلا حاجة الى الاشتراك
اذ لو كان غرضه الشركة في التعليق لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر
دل ان مراده التنجيز لما ان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني بخلاف قوله وعبدي حر

لما أن خبر الأول لا يصلح خبراً له عند تجريده عن الخبر فلذلك كان هو
مع وجود خبره قاصراً في حق التعليق فيثبت الشركة في التعليق مثل قوله تعالى
ويمحو الله الباطل وما قبله فإن يشأ الله يختم على قلبك ومثل قوله لنبين لكم
ونقر في الأرحام وكذا قوله ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء
وقد بينا مثله في بيان واو العطف والشافعي قطع قوله ولا تقبلوا أي عن قوله
فاجلدوهم ثمانين جلدة حيث جعل الاستثناء الذي في آخر الكلام منصرفاً
إلى قوله ولا تقبلوا وإلى قوله وأولئك هم الفاسقون إلى قوله فاجلدوهم ولأنه
لم يجعل رد الشهادة من تتمة الحد حتى جعل التوبة رافعة لرد الشهادة
ولم يجعلها بالجلد مع قيام دليل الاتصال فإن كلاً منهما يصلح جزاء للقذف رافعة
وكل واحد منهما جملة فعلية وكل واحد منهما خوطب به الأئمة ووصل قوله وأولئك
بما قبله وهو قوله ولا تقبلوا حتى صرف الاستثناء إليهما مع قيام دليل الانفصال
فإن قوله ولا تقبلوا جملة فعلية وأولئك هم الفاسقون جملة اسمية والأولى جملة
خوطب بها الأئمة والثانية إثبات سمة الفسق على الإطلاق وبيان الجريمة
القاذف فلا يصلح جزاء على القذف بطريق الحد بل هذا لإزالة الإشكال عن
وهم متوهم بأن يتوهم ينبغي أن لا يجب الحد على القاذف لأن القاذف في قذفه
لا يخلو إما أن يكون صادقاً أو كاذباً فإن كان صادقاً لا يجب الحد قطعاً ولو كان كاذباً
يجب فلا يجب بالشك كالشيء المتردد بين الوجود والعدم حيث يرجح جانب العدم
لأنه هو الأصل في شيء يثبت بالشبهات فأولى أن لا يثبت جانب الوجود في الحدود
وهي مما لا تثبت بالشبهات فالله تعالى أزال الإشكال بقوله وأولئك هم الفاسقون ذلك
أي هم العاصون بهتك ستر العفة وليس غرضهم من ذلك طلب الحسبة لكنهم
في ذلك وإليه أشار في قوله تعالى فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون
فلذلك وجب عليهم حد القذف ولأن الشافعي رد الشهادة بدون ملك العجز

٢١٤ والله تعالى جعل رد الشهادة حكماً بصفة التراخي بحرف ثم إلى وقت العجز
بقوله ثم لم يأتوا بأربعة شهداء والشافعي غير هذا حيث رد الشهادة
بدون ملك العجز ومن ذلك قول بعضهم أن العام يختص بسببه أي بسبب لو
ورود العام كما قال رجل لآخر تعال تغد معي فقال الآخر مجيباً إن تغديت
اليوم فعبدي حر وخص عموم هذه اليمين عند بعضهم بغداء ذلك الشخص الذي
دعا إلى غدائه حتى لو ذهب إلى بيته وتغدى لا يحنث عندهم والغى الزيادة
لأن النص ساكت عن سببه أي عن سبب مخصوص بذكر الشخص والسكوت لا يكون
حجة لأن الاستدلال بالمسكوت يكون استدلالاً بلا دليل فكيف يجوز باعتباره
ترك العمل بالدليل وهو المنصوص ألا يرى أن عامة الحوادث مثل الظهار
واللعان وغير ذلك وردت مقيدة بأسباب أما آية الظهار وهي قوله تعالى قد سمع الله
ظهار قول التي تجادلك في زوجها إلى قوله الذين يظاهرون منكم من نسائهم الآية
نزلت في شأن خولة بنت ثعلبة بن قيس بن مالك امرأة أوس بن الصامت
ظهار بن قيس بن أصرم الأنصاري أخي عبادة رآها وهي تصلي وكانت
حسنة الجسم فلما سلمت راودها فأبت فغضب وقال أنت علي كظهر أمي
إلى آخره وأما آية اللعان نزلت لما قاله عاصم بن عدي الأنصاري روي أن
آية القذف لما نزلت قرأها رسول الله عليه السلام على المنبر فقام عاصم بن
عدي الأنصاري فقال جعلني الله فداك إن وجد رجل مع امرأته رجلاً
ابدا فأخبر جلد ثمانين وردت شهادته وفسق وإن ضربه بالسيف قتل وإن
سكت سكت على غيظ وإلى أن يجيء بأربعة شهداء فقد قضى الرجل حاجته
ومضى اللهم افتح وخرج فاستقبله هلال بن أمية أو عويمر فقال ما وراءك
قال شر وجدت على امرأتي خولة وهي بنت عاصم شريك بن سحماء فقال
هذا والله سؤالي ما أسرع ما ابتليت به فرجعا فأخبر عاصم رسول الله عليه السلام
فكلم خولة فقالت لا أدري الغيرة أدركته أم بخلاً على الطعام وكان شريك

نزل بهم وقال هلال لقد رايته على بطنها فنزلت اية اللعان ولاعن بينهما
واما قوله وعند ذلك فكاية القذف فانها نزلت بسبب قصة عايشة رضي الله عنها
وهذه الجملة اى جملة حكم العام المعلق بالسبب ان يكون بلى بناء على النفى
فى الابتداء مع الاستفهام فان بلى الجواب لما بعد النفى كما فى قوله تعالى ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه بلى قادرين اى نجمعها ونعم لمحض الاستفهام كما فى قوله تعالى
فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم واجل تجمعهما اى يجمع محض الاستفهام
كما فى نعم وغير محض الاستفهام كما فى بلى قال الاخفش ان اجل جواب مثل نعم
الا انه احسن من نعم فى التصديق ونعم احسن منه فى الاستفهام فاذا قال انت
سوف تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم واذا قال اتذهب قلت نعم وكان
احسن من اجل كذا فى الصحاح وقد تستعملان فى غير الاستفهام على ادراج
الاستفهام فنظير ادراج الاستفهام ما ذكر فى اقرار المبسوط بقوله ولو قال
اخبر فلانا ان لفلان عليك الف درهم او قال اعلمه او بشره او قل له
فقال نعم فهذا كله اقرار لان قوله نعم ليس بمفهوم المعنى بنفسه وهو مذكور
فى موضع الجواب فصار ما سبق من الخطاب معادا فيه فلهذا كان اقرارا واما
قوله وغير احتمال الاستفهام فهو ما استعمل نعم فى جواب الامر بان قيل
ابتع منى عبدى هذا او استاجره منى فقال نعم فهذا اقرار له بالملك وكذلك
لو قال افتح باب دارى هذه او جصص دارى هذه او اسرج دابتى هذه
او الجم بغلى هذا فقال نعم فهذا اقرار لما بينا ان نعم غير مفهوم المعنى
بنفسه ولا بد من حمله على الجواب لانه لو لم يحمل عليه صار لغوا وكلام العاقل
محمول على الصحة ما امكن ولا يحمل على اللغو الا لتعذر حمله على الصحة فيقول ١٧٠
الاصح ان تغديت فعبدى حر انه يتعلق به لان هذا عام مبنى على سؤال
فيتخصص به لان العام يجوز تخصيصه بالدليل وههنا قد وجد الدليل
وهو دعاؤه الى الغداء المدعو اليه فيتخصص بدلالة الحال والرابع ما هو
مستقل بنفسه خرج عقيب سؤال لكنه زايد على ما هو الجواب فيصير هو

بها كلاما مبتدأ لا يتعلق وهذا هو الذى تنازعنا فيه لان هذا عام موجب
بنفسه زايد على سببه فلم يتعلق به ومن ذلك ان الشافعى جعل التعليق
بالشرط يوجب العدم الى اخره وحاصله ان عند الشافعى قوله انت طالق
فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا لوقوع الطلاق واثر
التعليق فى منع حكمه فصار موجب هذا الكلام عنده وجود الحكم عند وجود
الشرط وعدمه عند عدم الشرط فصار كانه قال ان دخلت الدار
فانت طالق وان لم تدخلى فلست بطالق وهذا لانه لما انعقد سببا عنده
قد وجد ما هو المقتضى لوقوع الطلاق وانما لم يثبت الحكم لوجود التعليق
فيكون العدم مضافا الى المانع وعندنا لما لم ينعقد سببا لم يكن عدم وقوع
الطلاق مضافا الى التعليق بل يبقى كما كان قبل اليمين وعن هذا الاصل
يتشعب الفروع لنا وله منها جواز تعجيل الكفارة قبل الحنث عنده
لانه يكفر بعد السبب وعدم جواز تعليق الطلاق بالنكاح عنده خلافا
لنا والمالى يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان المال مع الفعل
يتغايران لجاز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء
الا يرى ان المال وهو الثمن يجب فى ذمة المشترى بمجرد البيع ولا يجب
الاداء ما لم يطالب به لما انهما يتغايران واما البدنى فلا يحتمل الفصل بين
وجوبه ووجوب ادائه لان الفعل لما وجب وجب اداؤه ولو لم يجب
الفعل لا يجب الاداء اذ لا واسطة بين الفعل والاداء فلا يتصور الفصل
وجوب الفعل عن وجوب الاداء فلما تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الحنث
تاخر الوجوب ضرورة فلو ادى قبل الحنث يقع الكفارة قبل الوجوب
فلا يجوز وحاصله ان المالى يحتمل الفصل لامكان القول بالفصل لان
فى المالى شيئين المال والفعل فى المال فيكون المال واجبا والفعل متاخرا
كما فى الثمن المؤجل واما البدنى فليس فيه الا الفعل فلما تاخر الاداء لم يبق الوجوب
ولنا ان الايجاب لا يوجد الا بركنه لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء

وقيام الشيء بدون محله محال ثم اركان البيع لما كان عبارة عن الايجاب والقبول
لا ينعقد بدونهما او بدون احدهما او ما يقوم مقامهما وكذلك الصلوة لما كانت
عبارة عن اركان المعهودة لا تتصور بدونها او بما يخلفها وكذلك في
الحسيات لما كان ذكر السرقة من كذا وكذا لا تتصور بدونه والايجاب
لا يثبت انعقاده دون محله كالبيع لا ينعقد بدون محله وهو المال وفيما نحن فيه
المحل هو المرأة في تعليق الطلاق بالشرط فلما لم يتصل هذا الايجاب بها لم يثبت
الايجاب وههنا لم يتصل بالمرأة لان اتصاله بها اتصال شرعي ولم يثبت
شيء من احكام الطلاق فيها فلم ينعقد سببا كالبيع المضاف الى الحر لما لم
يفد حكما من احكام البيع لم ينعقد سببا واعتبر بالاتصال الحسي فانه ما
لم يظهر اثر فعل النجار في المحل وهو الخشب لم ينعقد نجرا فاذا ثبت هذا تبين
ان الشرط ليس بمعنى الاجل يعني لو اجل الثمن في البيع فلنا ان الاجل ليس
بمانع للمبيع ولا للحكم فان المبيع يخرج من ملك البايع ويدخل في ملك المشتري
ولكن اثره في تاخر المطالبة ودخول الثمن في ملك البايع ليس بشرط لصحة
البيع ولهذا لو اسقط الثمن عن المشتري صح ولا يقدح عدم وصول الثمن
الى البايع في البيع ولا في حكمه ولا كذلك التعليق فانه يمنع العلة عن الانعقاد
على ما بينا والتعليق بالشرط يمين عقدت للبر وموجب التعليق هو امتناع
حكم الايجاب والسبب طريق الى الحكم فكيف يكون سببا الى الحكم وهو مانع عنه فالقول
بكونه سببا الى الحكم كان نحوا عائدا على موضوعه بالنقض وعن هذا الحرف ينشأ
الفرق بين التعليقات في شيء لا صار انعقادها لاضافة لثبوت الحكم بها فكانت سببا
لانها تفضي اليه بخلاف التعليق فانه للمنع عن الحكم في اصله الا ترى ان قوله انت طالق
غدا او انت حر غدا فهو لوقوع الطلاق والحرية في الغد فكيف يكون مانعا فلم يوجد
المانع من السبب بل وجد ما يحقق كونه سببا لان الغد وما يشبهه تعيين للزمان
الوقوع والزمان من لوازم وقوع الطلاق كما اذا قال انت طالق الساعة فيكون الاضافة
محققة

محققة للسببية والتعليق مانعا لها فلا ينعقد اسبابا وبدون الاتصال بالمحل
لم ينعقد سببا ولكن ينعقد يمينا لان التعليق بالشرط يمين فلا يتوقف صحته على ملك
المحل كاليمين بالله وهذا لان اليمين تصرف من الحالف في ذمة نفسه فيصح
فان قلت لو قال الشافعي ان لم يكن سببا في الحال عندكم ولكن له شبهة السببية فيجب
ان يشترط المحل كما يشترط لحقيقة السبب وهذا لان التعليق معتبر بالتنجيز
فلما لم يكن له ولاية تنجيز الطلاق قبل النكاح لم يكن له ولاية تعليقه قبله قلت
لا يصح قياس التعليق بالتنجيز لانه قد يملك التعليق دون التنجيز الا ترى ان الرجل
اذا قال لجاريته التي ليس لها حبل اذا ولدت ولدا فهو حر صح بالاجماع وان كان
لا يملك تنجيز العتق في الولد المعدوم وكذلك اذا قال لامرأته الحائض اذا طهرت
فانت طالق كان هذا تعليق طلاق السنة وان كان لا يملك تنجيزه في الحال الى هذا
اشار في المبسوط واما جواب اعتبار شبهة الايجاب الى المحل فيجيء بعد هذا ان
شاء الله تعالى فيصلح النذر كذا الى خيار الشرط بادخال الخطر وهو دخول
الشرط في الحكم وهذا لان ثبوت الخيار في البيع ثبت خلاف القياس نظرا لمن
لا خبرة له في المعاملات فيثبت بقدر الضرورة والضرورة ترتفع
بكون الخيار داخلا في الحكم دون السبب عملا بما هو الاصل في الشرع بقدر الامكان
وهو تعليل الخطر في البيع بخلاف الطلاق فقلنا فيه بكمال التعليق اذ لو دخل
الشرط على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه فكان ناقصا في التعليق
والنقصان انما كان بالعوارض فلذلك ادخلناه في السبب وفي البيع
في الحكم وهو معنى قوله واما هذا فيحتمل الخطر اي الطلاق يحتمل التعليق
بالشرط الذي فيه خطر وتردد انه يوجد ام لا لانه من الاسقاطات
والذي يسقط قابل للتعليق كما في الحسيات فان القنديل قابل للتعليق لانه
مما يسقط وما بينا ولا يرد الايد ويبادك غيره عن قابل للتعليق في
ذلك الغرض اذ في التعليق بالشرط الذي هو حرام لا معنى القمار والقمار
حرام بالنص

وهو قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان
فاجتنبوه وفرقه باطل لانا قد بينا ان حق الله تعالى في المالي فعل الاداء
لا عين المال وانما يقصد عين المال في حقوق العباد لان المقصود ثم يحصل بالمال
الا يرى ان صاحب الحق اذا ظفر بجنس حقه له ان ياخذه ولم يوجد من المديون
فعل البتة فعلم ان المقصود هو المال وفي باب الزكوة لا بد من فعل
من المخاطب فصار كالصلوة والمال آلته ولا يقال بانه يتادى بالنائب لانا نقول
المقصود يحصل بالنائب لان النائب قطع طائفة من المال وبهذا يلحقه المشقة يحصل
المقصود ولان النيابة فعل منه فاكتفى به مع حصول المقصود وانما لا يتادى الصلوة
بالنائب لان المشقة فيهما انما يتحقق في فعل نفسه فلا يتصور فيه النيابة والاصل ان فعل
انسان لا يكون فعل غيره لما فيه من الاستحالة وانما جعل فعل النائب في الزكوة فعل المنوب
خلاف القياس عند حصول ما هو المقصود من ايجاب الزكوة وهو الابتلاء بوصول
المشقة اليه وقد وجد ذلك في الزكوة عند النيابة لقطع طائفة من ماله ولا يلحق بها
الصلوة بالقياس عليها لان ذلك ثبت بخلاف القياس مع وجود المفارقة بينهما
على ما بينا فلم يكن الصلوة في معنى الزكوة من كل وجه حتى تلحق بها بالدلالة قال
ذو من حجة العدو لما بطل الايجاب اي ولما بطل كون المعلق سببا لوقوع الطلاق لم يشترط
قيام الملك لان المحل انما يشترط ليثبت الايجاب كالمال يشترط ليثبت البيع فيه فلما بطل
كونه سببا لم يفتقر الى المحل وكذلك العتق يعني اذا قال لامته ان دخلت الدار فانت حرة
فاعتقها قبل وجود الشرط بطل اليمين عندنا حتى لو ارتدت والعياذ بالله
ولحقت بدار الحرب ثم سبيت ثم ملكها المالك الحالف ثم وجد منها
الشرط لا تعتق عندنا وعند زفر تعتق اما اذا قال لعبده ان دخلت الدار
فانت حر ثم باعه ثم اشتراه فدخل فانه يعتق بالاتفاق لانه بصفة الرق كان محلا للعتق
وبالبيع لم يفت تلك الصفة وقوله وانما يشترط قيام الملك جواب لزفر عن شبهة
ترد على قوله ولما بطل الايجاب لم يشترط قيام المحل لبقائه فوجه الورود هو ان
التعليق

لما لم يبق له العلية ولا شبهتها بل بطل من الاصل لذلك لم يشترط قيام المحل
لبقاء التعليق لان المحل انما يشترط للعلة وليس هو بعلة عندنا ولا يشترط
قيام المحل بالحل ورد عليه لو كان كذلك لوجب ان لا يشترط الملك في ابتداء التعليق
اجمعنا واتفقنا على ان قيام الملك في ابتداء التعليق شرط حتى انه لو قال
لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق فتزوجها ثم دخلت الدار لا تطلق فعلم
بهذا ان الايجاب لم يبطل من كل وجه حين اشترط الملك في ابتداء التعليق لشبهة
بالعلة فيجب ان يشترط لبقائه الحل وان لم يشترط الملك فاجاب هو عنه وقال
اشتراط الملك في ابتداء التعليق لا باعتبار ان الايجاب لم يبطل بل الايجاب بطل
لما قلنا ان التعليق يمنعه عن وقوع الطلاق فكيف يكون سببا ولكن انما يشترط
الملك في ابتداء التعليق لتنعقد اليمين فائدته وذلك ان التعليق وان لم يكن علة
للطلاق ولا شبهة العلة ولكن هو يمين واليمين انما تنعقد لفائدته ان لو كان
الملك موجودا حالة اليمين في ابتداء التعليق لان المقصود من اليمين البر فا
فاشترط قيام الملك في ابتداء التعليق تحقيقا لما هو المقصود من اليمين وذلك
ان حال وجود الشرط مترددة بين ان يوجد الشرط والملك قائم فيثبت له الجزاء
وبين ان يوجد والملك غير قائم فلا ينزل الجزاء فلا يحصل ما هو المقصود من تحقق
وجود الملك حال وجود الشرط بوجود الملك حال ابتداء التعليق لان الاصل في
كل موجود دوامه واستمراره ولما وجب الترجيح بالملك في الحال جانب وجود
الملك حال وجود الشرط لم نعتبر جانب عدم وجود الملك حال وجود الشرط
لما عرف ان المغلوب بمقابلة الغالب بمنزلة المعدوم المستهلك واذا كان كذلك
فزوال الملك لم يبطل اليمين بالاتفاق لانه لا ينافي وجود الجزاء عند الشرط
لاحتمال ان يتزوجها فيوجد الشرط وهي في ملكه وهذا المعنى قائم في زوال الحل
لاحتمال ان يتزوجها بعد زوج اخر فيوجد الشرط وهي في ملكه فيجب الجزاء فعلم
بهذا التقرير انه اذا وجد التعليق حال وجود الملك بعد ذلك لا يتفاوت في المستقبل

من زوال الملك وزوال المحل في حق بقاء اليمين ثم بزوال الملك لا تبطل
اليمين بالاتفاق فكذلك بزوال المحل وقوله ولو كان التعليق يتصل بالمحل لما صح
تعليق طلاق المطلقة ثلاثا بنكاحها وإنما خص هذه الصورة وإن كان الحكم
في الأجنبية كذلك أيضا لما أن المطلقة ثلاثا أبعد من المحل لما جاز تعليق طلاقها
بنكاحها ولأن يجوز تعليق طلاق الأجنبية بنكاحها أولى وطريق أصحابنا
رحمهم الله لا يصح إلا أن يثبت للمعلق ضرب اتصال بالمحل والمعنى من ضرب الاتصال
هو كونه مضمونا بالجزاء في الحال ويقرر هذا أن المعلق وهو التطليق أو الإعتاق
لم يكن سببا للطلاق والعتاق لما قلنا إن الجار السببية لا يوجد إلا بركنه وهو
شبه إلى محله فلم يوجد الركن ولم يتصل بالمحل لكون الشرط حائلا بينه وبين
المحل على ما قلنا لكن له شبهة كونه سببا لأن اليمين تعقد للبر والبر يجب أن
أن يكون مضمونا بالطلاق تحقيقا للمقصود فإذا حلف بالطلاق كان البر هو الأصل
وصار له بوقوع الطلاق عند وجود الشرط فيثبت في الحال شبهة إيجاب الطلاق
كالمغصوب يلزم على الغاصب رده فيكون له حال قيام العين شبهة إيجاب القيمة
ولهذا لو أدى الضمان يملكه من حين الغصب وإنما يملكه بأداء القيمة فلو لم يكن
الغصب في الحال سببا لوجوب القيمة لما ملكه من وقت الغصب وكذلك الكفالة تصح
بالمغصوب حتى أنه يلزم على الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها
كذا ذكر في زاد الفقهاء أن الكفالة لا تصح إلا بالدين الصحيح ولهذا لا تصح ببدل
الكتابة لأنه ليس بدين صحيح لأن الدين الصحيح لا يسقط إلا بالأداء أو بالإبراء
ولا يسقط بغيرهما ودين الكتابة يسقط بغيرهما وهو تعجيز المكاتب نفسه فلما كان
البر هاهنا مضمونا بالطلاق في الحال ثبت شبهة الطلاق وشبهة الطلاق لا تستغني
عن المحل كحقيقة الطلاق لأن الشبهة دلالة الدليل على ثبوت المدلول وإن تخلف المدلول
وفقط لا يدل الدليل على ثبوت المدلول في غير المحل ألا ترى أنه لا يمكن دلالة الدليل على ثبوت
الطلاق في البهيمة لعدم المحل فإذا بطل المحل بطل اليمين لما عرف أن كل حكم يرجع

إلى المحل في الابتداء والبقاء فيه سواء أو في الابتداء لا يصح التعليق عند عدم المحل
فكما إذا كان التعليق بغير سبب الملك فكذلك البقاء فأما قيام هذا الملك فلم يشترط
لما قلنا إنه ليس بتصرف في الطلاق ليصح باعتبار الملك وإنما كان هذا لفرق بين
زوال الملك وزوال المحل وذلك أن المحل شرط صحة التعليق لما أن التصرف إذا أخطأ
محله يلغو واشتراط الملك عند التعليق لا لصحة تعليق الطلاق لأن هذا ليس بتصرف فيه
وإنما يشترط ليحصل فائدة اليمين لما أن حال الملك في وجود الشرط مترددة فوجب
ترجيح وجوده وثبت وجود الشرط بوجود الملك في الحال لما أن الظاهر من كل موجود
بقاؤه فتحصل فائدة اليمين وهي المنع وأما تعليق الطلاق بالنكاح فصحيح وإن
لم يكن المحل والملك في الحال موجودا لأن التعليق بعلة ملك الطلاق تحصل فائدة
اليمين وهي المنع لكون البر مضمونا بالطلاق لا محالة فصار مثل التعليق بغير علة
ملك الطلاق حال قيام المحل والملك بل هذا أولى بالصحة لأن في حال قيام الملك كان
البر مضمونا بالطلاق من حيث الظاهر مع احتمال عدم مضمونيته وفي تعليق الطلاق بالنكاح
كان البر مضمونا بالطلاق من حيث القطع والثبات فكان هذا أحق بالصحة فعلى هذا
تسقط الشبهة التي ذكرناها في المتنازع وهي شبهة وجود الطلاق لأنه لما صح
تعليق الطلاق بالنكاح لزم سقوط تلك الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح
والشبهة إنما تعتبر عند إمكان الحقيقة وما ذكرنا من الشبهة حال قيام النكاح وجميع
التطليق فيه ممكنة فصح القول بشبهة التطليق أيضا لقيام الدليل عليه والعدم
الحقيقة لقيام الدليل عليه فاعتبرت الشبهة وهو المعنى بقوله فتسقط هذه الشبهة
بهذه المعارضة يعني أن تعليق الطلاق بالنكاح يوجب سقوط هذه الشبهة وفي إيجاب
لتعليق الطلاق شبهتا بالإيجاب فصارت هذه الشبهة التي حصلت من تعليق الطلاق بالنكاح
معارضة للشبهة السابقة التي اقتضاها تعليق الطلاق بدخول الدار فأسقطت
تلك الشبهة وإنما رجحنا جانب هذه الشبهة التي حصلت من تعليق الطلاق بالنكاح
على جانب تلك الشبهة لفوق هذه عليها بوجهين أحدهما أن هذه الشبهة نشأت من

من جانب علة العلة فان النكاح علة ملك الطلاق والطلاق علة وقوع الطلاق وبتلك الشبهة
ثابت من جانب مطلق تعليق الطلاق بالشرط كدخول الدار وغيره فعلة العلة وهي
النكاح اقتضت ان لا تكون المرأة منكوحة ولا شبهة كونها منكوحة ليتحقق النكاح
في حقها وتلك الشبهة اقتضت محلية الطلاق وهي كونها منكوحة فوجب ترجيح
جانب علة العلة على مطلق الشرط لان علة العلة تصلح ان يكون علة والشرط لا
والثاني ان عند وجود هذا الشرط وجود كونها محلا للطلاق لا محالة لان المنكوحة محل
للطلاق لا محالة وعند وجود ذلك الشرط كونها محلا للطلاق من حيث الظاهر فيحتمل ان
لا تكون محلا للطلاق فوجب ترجيح جانب الشرط الذي هو كائن لا محالة لمحلية الطلاق
عند وجوده لان الشرط الذي يوجد لا محالة او يوجد عند وجوده محلية العلة
لا محالة كان هو اشبه بالعلة من مطلق الشرط الا ترى ان تعليق العتاق بالموت وهو التدبير
كان اشبه بالعلة التي هي الاعتاق من التعليق بساير الشروط حتى اثر ذلك في منع البيع وساير
التمليكات بخلاف ساير التعليقات لما ان ذلك معلق بالموت وهو كائن لا محالة فجعل كانه
وجد الشرط الذي يوجد عند وجود العلة لا محالة اشبه بالعلة من مطلق الشرط
وعن هذا افترق خطاب الكفار بالايمان والشرايع فقلنا انهم مخاطبون بالايمان دون
الشرايع لان عند وجود الايمان صاروا اهلا لموجب الايمان وهو دخول الجنة لا محالة واما
اذا وجدت الشرايع بدون الايمان فكذلك ههنا صح تعليق طلاق الاجنبية بالنكاح ولم
يصح تعليق طلاقها بدخول الدار لما ان عند وجود النكاح صيرورتها محلا للطلاق لا محالة
بخلاف وجود الدار فعلم بهذا ان الشرط الذي يوجد لا محالة او يوجد عند وجوده
محلية العلة لا محالة كان اشبه بالعلة من مطلق الشرط الذي ليس فيه احد هذين الوصفين
فلذلك رجحنا جانب الشرط الذي هو اشبه بالعلة وهو تعليق الطلاق بالنكاح فحققنا
مقتضاه وهو ان لا تكون المرأة منكوحة حقيقة ولا شبهة منكوحة وهذا معنى قوله فيصير
قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا به اي كون تعليق الطلاق بالنكاح مضمونا بالطلاق لا محالة
عند وجود الشرط اغنانا عن اثبات شبهة الطلاق قبل وجوده وقوله من الشبهة اي شبهة
الايجاب

وغيره

مستحقا به اي بتعليق الطلاق بالنكاح فيسقط بهذه الشبهة وهي شبهة الايجاب الطلاق
هذه المعارضة وهي معارضة اقتصار علة العلة سقوط شبهة الايجاب قبل وجود
الشرط لما ذكرنا ان انعقاد النكاح وتحققه مقتض ان تكون المرأة اجنبية
للمعلق لا منكوحته وشبهة الايجاب مقتضية ان تكون المرأة منكوحته لان شبهة
الايجاب انما تتحقق في المنكوحة كحقيقته لان كلا منهما مفتقر الى المحل فيتعارضنا
ثم رجحنا جانب علة العلة لما ذكرنا فان قلت لو قال زفر يرد على قولكم هذا
الظهار فانه لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي ثم طلقها ثلاثا
ثم عادت اليه بعد زوج تكون مظاهرا منها اذا دخلت الدار فيجب ان تكون في
تعليق الطلاق بالشرط كذلك لان كل واحد من الطلاق والظهار يختص في حق
المنكوحة قلت ليس هذا اليمين كاليمين بالظهار لان المحلية هناك
لا تنعدم بالتطليقات الثلاث لان الحرمة بالظهار غير الحرمة بالطلاق فان تلك
الحرمة حرمة الى وجود التكفير وهذه حرمة الى وجود ما يرفعها وهو
الزوج الثاني وكان من حق الظهار على هذا ان يثبت بعد التطليقات الثلاث
اذا وجد الشرط الا انها لو دخلت الدار بعد التطليقات الثلاث لا يصير مظاهرا لانه
لانه لا حل بينهما في الحال والظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وذلك يوجد
بعد التزوج بها اذا دخلت الدار الى هذا اشار في المبسوط وابعد من
هذه الجملة ما قال الشافعي رحمه الله من حمل المطلق على المقيد اي ابعد من الصواب
فوجه لا بعدية هو ان في حمل المطلق على المقيد ابطالا لاطلاق المطلق الذي
هو ممكن العمل وهو صالح ان يكون الاطلاق مراد المتكلم فكان فيه اهدار المتكلم الطلاق
من الكلام وهذا لان المعنى من حمل المطلق على المقيد ترك دليل المطلق
والعمل بدليل المقيد فكان ترك العمل بالدليل مع وجوده ظاهر البطلان وهذا
لان نص المقيد عدم في الحكم عند عدم القيد على ما ذكر فكان في حمل المطلق
على المقيد ابطال حكم موجود ثابت بالنص بمعدوم لا يصلح هو ان يكون حكما شرعيا

على ما ذكر في الكشاف بعيد هذا ونقول كما اشار اليه الامام شمس الائمة
السرخسي رحمه الله من وجهين لا بعد به هو ان التغيير في الوصف والشرط
ناف للحكم عند عدم الوصف او الشرط والتغيير هنا في موضعين احدهما
هذا وهو جعل النص المقيد نافيا للحكم عند عدم القيد والثاني ابطال حكم
ثابت بالنص وهو الاطلاق مع امكان العمل به والمطلق ساكت اي عن ذكر
الوصف والمقيد ناطق اي بذكر الوصف فكان محكما في ان ذلك الوصف
هو المراد والمطلق محتمل له فوجب حمل المحتمل على المحكم كما قيل في قوله
عليه السلام في خمس من الابل شاة لا يتعرض للاسامة لا بالنفي ولا بالاثبات
وقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة يتعرض للاسامة
فوجب حمل المطلق على هذا المقيد وفي نظيره من الكفارات اي يشترط الايمان
في تحرير الرقبة في كفارة الظهار واليمين والصوم ايضا الحاقا بكفارة القتل
بخلاف زيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين يعني لم يشترط
في كفارة اليمين صوم شهرين متتابعين مع ورود النص في كفارة القتل
بصوم شهرين متتابعين كما قلنا بصفة الايمان في تحرير الرقبة لانا ما ادعينا
ان ورود النص الخاص في حادثة يكون ورودا في حادثة اخرى بل نقول الحكم
اذا ثبت مضافا الى مسمى موصوف بوصف خاص يكون ذلك الوصف بمعنى الشرط
والشرط عندكم يوجب النفي عند عدم ذلك الشرط في المنصوص عليه وفي
نظائره بخلاف زيادة الصوم واخواتها فان ذلك ثابت باسم العلم وهو شهران
وعشرة مساكين وركعتان وثلاث واربع فيقتضي الوجود لا النفي وقوله
ووظائف الطهارات مثل الاسنية التثليث وسنية المضمضة والاستنشاق
في الوضوء دون التيمم وان كانتا في الوضوء اربعة اعضاء وفي التيمم
عضوان وكذلك كاشتراط الاربع في شهود الزنا وهي غير مشروطة في
سائر الشهادات والجملة الشرطية في قوله ان تبد لكم تسؤكم صفة للنكرة

وهي اشياء اي لا تكثروا اسئلة رسول الله حتى تسألوه عن تكاليف شاقة عليكم
ان افتاكم بها وكلفكم اياها تغمكم وتشق عليكم وتندموا على السوال عنها
وذلك نحو ما روي ان سراقة بن مالك او عكاشة بن محصن قال يا رسول الله الحج
علينا كل عام فاعرض عنه رسول الله عليه السلام حتى اعاده ثلاث مرات
فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت
ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة
سوالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم
عن شيء فاجتنبوه كذا في الكشاف فنبه على ان العمل بالاطلاق واجب وهذا
لانه ورد النهي عن السوال والسوال عما هو محكم ومفسر لا يكون فلا يحتاج
فيهما الى السوال ولا يكون النهي عن السوال واردا فيهما واما في حق المجمل فالرجوع
الى السوال عنه والاستفسار واجب فعلم ان النهي عن السوال انما جاء فيما هو
ممكن العمل به مع نوع ابهام فيه وهذا هو عين المطلق فالسوال فيه يكون تعمقا
وذلك لا يجوز فهذا تنبيه على ان العمل بالاطلاق واجب والرجوع الى المقيد لتعرف
حكم المطلق منه ارتكاب المنهي فلا يجوز وهو قول عامة الصحابة رضي الله عنهم في امهات
النساء يعني اجرى المطلق على اطلاقه في قوله تعالى وامهات نسائكم حتى قيل بحرمة
الامهات مطلقا سواء دخل بابنتها التي هي امرأته او لم يدخل بها لان حرمة الامهات
مطلقة عن قيد الدخول بابنتها فاجرى على اطلاقه واما حرمة الربيبة انما تثبت
اذا دخل بامها واما اذا لم يدخل بامها فلا يثبت حرمة الربيبة بمجرد نكاح امها
لان هذا مقيد بقوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن
ولان المقيد اوجب الحكم ابتداء فلم يجز المطلق لانه لم يتعرض معناه قبل
ورود النص المقيد لم يجز العمل بالمطلق لانه لم يشرع لا لان النص المقيد
نفى حكم المطلق لانه لم يتناوله فكيف يوجب الحكم فيه بالنفي يعني اذا ورد النص
المقيد في حادثة ولم يرد النص المطلق في تلك الحادثة بعينها لم يجز العمل

بالاطلاق لا لان النص المقيد نفاه كما في كفارة القتل ورد النص المقيد
بتحرير الرقبة المؤمنة بقيد الايمان ثم تحرير الكافرة للكفارة لا لان النص هذا م
المقيد اوجب نفي حكم الاطلاق بنص آخر في حكم آخر لان النص المطلق لم يرد
فيه ولان النص المقيد لم يتناول حكم الاطلاق فكيف يوجب النفي فيه بل هذا
الحكم وهو حكم النص المقيد حكم متلقى من جهة الشرع فينتهي الى ما
انهانا اليه الشرع وقوله لانه غير مشروع اي لان المطلق غير مشروع
ولذلك لم يتأد كفارة القتل باعتاق الرقبة الكافرة لما قلنا ان الاثبات
لا يوجب نفيا صيغة يعني ان عدم الجواز بالمطلق لا باعتبار ان النص المقيد
اوجب فيه عدم الجواز لان اثبات النص الحكم الذي هو نفي او اثبات لا يخلو
اما ان يثبت ذلك الحكم اما بالعبارة او بالاشارة وهذا غير موجود ههنا
او بطريق الدلالة وهو لا يصح ايضا لان النص المقيد للاثبات وليس للاثبات
معنى لغوي يتناول النفي بل يضاده فكيف يثبت النفي بالدلالة او بطريق
الاقتضاء وهو ايضا غير مستقيم لان الحكم الثابت بالاقتضاء انما يكون بمقتضى
النص المذكور الذي ليس له استغناء بنفسه عند السامع بل هو محتاج الى ما
يصححه وفي ضمن ذلك المصحح يثبت الحكم الثابت بالاقتضاء وههنا النص المذكور
هو المثبت لحكمه من غير احتياج الى الآخر ولا يكون الحكم ههنا ثابتا بالاقتضاء ولئن
تصور اتصاله لا يفتقر الى نص هو ناف لان لا يصح المثبت ولما كان النفي م
هذا هكذا كان هذا من الشافعي احتجاجا بلا دليل وما قلناه عمل
بموجب كل نص لانه عمل بالنص المقيد بالتقييد وعمل بالنص المطلق
بالاطلاق فان العمل هكذا هو موضوعهما الحقيقي فكان هو عملا بالدليلين
الا ترى ان قوله تعالى من نسائكم معرفة بالاضافة فلا يكون الغير
معرفا ليجعل شرطا اذ فيه جعل ما ليس بصالح للشرط شرطا وهو
باطل يعني ان وصف المعرف بالاضافة او بالاشارة بالوصف
ليجعل

ليجعل شرطا لا يجوز كما في قوله هذه المرأة التي اتزوجها طالق كان لغوا
حتى لو تزوجها لا تطلق لان جعل الوصف شرطا انما يصح في حق الغائب
لا في حق الحاضر ولذلك اذا وصف غير المعرف بالاشارة وبالاضافة جاز
ان يجعل شرطا كما في قوله المرأة التي اتزوجها طالق فانه يكون تعليق الطلاق
بالتزوج وانما ذكر هذا لان الشافعي رحمه الله جعل الوصف بمنزلة الشرط
وجعل الشرط نافيا للحكم عند عدمه فكذلك ايضا جعل الوصف نافيا للحكم عند
عدمه الحاقا للوصف بالشرط ولذلك جعل نص وصف الايمان في قوله فتحرير
رقبة مؤمنة نافيا للاطلاق ونحن لم نجعله نافيا بل قلنا ان تحرير الرقبة
الكافرة في كفارة القتل لا يجوز لانه غير مشروع لا لان النص المقيد بوصف
الايمان نفاه على ما ذكرنا ولما كان كذلك جعل الشافعي الوصف في قوله
وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن بمنزلة وصف
الايمان في الرقبة كما ان ذلك الوصف ناف لحكم الاطلاق فكذا هذا الوصف ايضا
ناف لحكم الاطلاق فحينئذ كانت حرمة الربائب منتفية عند عدم وصف
دخول امهاتهن لان عدم ذلك الوصف نفاه كما ان جواز تحرير الرقبة الكافرة
في كفارة القتل منتف عند عدم وصف الايمان لان عدم ذلك الوصف نفاه فاجاب عنه اي المصنف
بهذا فقال ليس كذلك لان الوصف انما يلحق بالشرط ويجعل علما اذا كان ذلك
الوصف واقعا للغائب على ما ذكرنا من قوله المرأة التي اتزوجها طالق فانه
يصح ويكون بمنزلة الشرط كانه قال ان تزوجتها فهي طالق واما اذا وقع
الوصف وصفا للمضاف الى المخاطب او وقع وصفا للحاضر لا يكون ذلك الوصف
بمعنى الشرط فلذلك لا يكون قوله هذه المرأة التي اتزوجها طالق بمنزلة قوله
ان تزوجتها فهي طالق فلذلك لا تطلق اذا تزوجها واما العدم فليس بشرع
يعني ان العدم كائن بالعدم الاصلي لا ان شيئا ما جعله عدما يعني ان عدم
جواز تحرير الرقبة الكافرة في كفارة القتل كان بالعدم الاصلي لا ان هذا الوصف الذي

في قوله فتحرير رقبة مؤمنة بمعنى الشرط وهو يجعله عدمًا وقال الإمام شمس الأئمة رحمه الله
وفي كفارة القتل ذكر صفة الإيمان في الرقبة لتعريف الرقبة المشروعة كفارة
لا على وجه الشرط وإنما لا تجزئ الكافرة لأنها غير مشروعة لا لانعدام شرط
الجواز فيما هو مشروع كما لا تجزئ إراقة الدم وتحرير نصف الرقبة لأن الكفارة
ما عرفت إلا شرعًا فما ليس بمشروع لا يحصل به التكفير وفي الموضع الذي هو
مشروع يحصل به التكفير ولأنا إن بيّنا له النفي ثابتًا بهذا القيد لم نستعم
له للاستدلال به على غيره إلا إذا صحت المماثلة يعني قد ذكرنا قبل هذا أن عدم
جواز تحرير الرقبة الكافرة في كفارة القتل باعتبار أن هذا النص المقيد بالإيمان
أثبته لا يلزم منه عدم جواز تحرير الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار
إلا بعد أن تثبت المساواة بين كفارة القتل وسائر الكفارات وهذا لأنه لا شك أن
اشتراط الإيمان في الرقبة باعتبار زيادة التغليظ على من باشر سبب الكفارة وليس
بين كفارة القتل وسائر الكفارات مساواة لا في السبب ولا في الحكم أما في السبب
فإن القتل بغير حق لا يكون في معنى الجناية كاليمين والظهار فإن الله تعالى جعل القتل
بغير حق قرين الإشراك بالله تعالى في قوله والذين لا يدعون مع الله إلهًا آخر ولا
يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق واليمين في أصله مشروع كما في الحلف
في بيعة الرضوان وكذلك الظهار ليس إلا هو تشبيه المحللة بالمحرمة والتشبيه
يحتمل معاني أخر ليس فيها معنى الكذب بأن يشبهها بها من حيث السمن
أو الهزال أو اللون أو غير ذلك وكان هو صادقًا فيها ولأنه كان هو في الجاهلية
طلاقًا والطلاق مباح في أصله ولكن الشارع جعل ذلك التشبيه في حق الحل والحرمة
وجعله كاذبًا فيه وأوجب فيه الكفارة ولكن مع ذلك لم يبلغ هو من حيث الجريمة
جريمة القتل بغير حق فوجوب تحرير الرقبة المؤمنة في كفارة القتل لزيادة غلظ
معصية القتل لم يدل ذلك على وجوب تحرير الرقبة المؤمنة في كفارة اليمين والظهار
لعدم مساواتها في السبب وكذلك في الحكم فالرقبة عين في كفارة القتل ولا مدخل للإطعام فيها

والصوم مقدر بشهرين متتابعين وفي الظهار للإطعام مدخل عند العجز عن الصوم
وفي اليمين يتخير بين ثلاثة أشياء ويكفي إطعام عشرة مساكين وبعد العجز يتأدى
بصوم ثلاثة أيام فمع انعدام المماثلة في السبب والحكم كيف يجعل ما يدل على نفي الحكم
في كفارة القتل دليلًا على النفي في كفارة اليمين والظهار فإن قال أنا أعدي الوصف
الزائد ثم النفي يثبت به وأما قال بهذا الطريق فيصير حكم الوصف الزائد على النفي
لا على العكس احترازًا عما ذكرنا أن العدم ليس بشرعي ولا يصح التعدية فيه قلنا لا يصح
هذا أيضًا لما ذكرنا أن تحرير الرقبة الكافرة في كفارة القتل إنما لا يجوز لأنه غير مشروع
لا لأن النص المقيد بذكر وصف الإيمان نفى ذلك حتى أنه لو كان جاء النص المطلق
بتحرير الرقبة في كفارة القتل أيضًا لقلنا بجواز تحرير الرقبة الكافرة فيها ولم يجئ فلذلك
لم نقل بجوازه وأما في كفارة اليمين والظهار جاء النص بتحرير الرقبة مطلقًا فلذلك قلنا
بجواز تحرير الرقبة الكافرة فيها لما أن النص المطلق محتمل العمل بإطلاقه فيجب العمل
لأنه يصلح أن يكون الإطلاق من المطلق مرادًا للمتكلم كالعموم من العام ولما كان كذلك
كانت تعديته شرط الإيمان على قود كلامه تعديته معدومًا لإبطال موجود أي تعديته عدم جواز
تحرير الكافرة الذي هو لا يصلح أن يكون حكمًا شرعيًا لإبطال صفة الإطلاق التي هي
موجودة وصالحة لأن يكون حكمًا شرعيًا فلذلك كان هذا أبعد عن الصواب مما سبق
أو نقول وهو الأوجه لتقرير الكتاب هو أن النص المقيد بوصف الإيمان لما لم ينف جواز
تحرير الرقبة الكافرة في كفارة القتل بل لأنه غير مشروع على ما ذكر في الكتاب بقوله
لا لأن النص نفاه كان عدم جواز تحرير الرقبة الكافرة فيها لم يكن ثابتًا بالنص المقيد كانت
التعدية تعدية أمر غير ثابت بالنص إلى موضع آخر لإبطال حكم ثابت فيه بالنص وهو الإطلاق
وذلك لا يجوز وهذا أمر ظاهر التناقض يعني اعتبر وصف القيد في النص المقيد
على وجه ينفي غيره ولم يعتبر وصف الإطلاق في النص المطلق بوجه مع أن كلًا
من الوصفين ثابت بالنص محتمل العمل به ويصلح أن يكون كل منهما مراد المتكلم فكان
هذا العمل منه تناقضًا حيث يعتبر وصف النص في موضع ولا يعتبره في موضع آخر

وقوله ولكن السنة المعروفة وهي قوله عليه السلام ليس في الجوامل والعوامل ولا في البقرة
المثيرة صدقة اوجبت نسخ الاطلاق اي اوجبت هذه السنة نسخ اطلاق ذلك
الحديث الذي رواه وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة لا ان يكون هذا الحديث المطلق
حمل على الحديث المقيد بالصفة وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة لكن بنص
الامر بالتثبت في نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وقرأ ابن مسعود رضي الله عنه فتثبتوا فالتثبت والتبين متقاربان ومعناهما طلب الثبات
والبيان والتعرف وكذلك قيد التتابع في كفارة القتل والظهار لم يوجب قيدا في كفارة اليمين
بل ثبت زيادة على المطلق بحديث مشهور يعني ان قيد التتابع في كفارة القتل والظهار لم يوجب
نفي جواز التفرق في كفارة اليمين اي لم يكن ذلك على طريق حمل المطلق على المقيد بل ثبت التتابع
في كفارة اليمين بطريق الزيادة على المطلق بحديث مشهور فان قلت ما الفرق بين القول بالزيادة
وبين القول بحمل المطلق على المقيد هما متساويان لان في كل منهما ترك العمل بدليل المطلق والعمل بدليل المقيد
فاجيزت الزيادة ولم يجز الحمل قلت لا بل هما مختلفان لا متساويان وان استويا من حيث
الصورة لان في حمل المطلق على المقيد تعدية امر معدوم لا يصلح حكما شرعيا على ما ذكرنا
بيانه وليس في الزيادة ذلك بل فيه عمل بحديث مشهور والعمل بما اقتضاه واجب لشهادة
السلف بصحته وان كان يلزم فيه نسخ من وجه لما ان النسخ من كل وجه
جائز في الشرع فاولى ان يجوز النسخ من وجه واما تعدية المعدوم لابطال الموجود فلا
يصح اصلا فلما كان كذلك فعند استوائهما في الصورة وجب حمل ذلك على ما هو موجود
في الشرع وهو الزيادة بالمشهور لا على ما هو غير موجود فيه ولذلك صرح المصنف رحمه الله
بتأييد عدم جواز حمل المطلق على المقيد فنظير استواء الحكمين في الصورتين مع وجوب
الحمل على الصحة دون الفساد لاختلافهما معنى ما اذا استفتح الامام في قراءته ففتح عليه
المقتدي ان نوى المقتدي بذلك الفتح صحت امامته لجوازه وان نوى به القراءة لا يجوز لان المقتدي
مرخص في الفتح دون القراءة فانه ممنوع عنها مع ان صورتهما واحد وهي قراءة المقتدي خلف
امامه في الوجهين ولكن يجب حمل امره على الصلاح دون الفساد وهذا كثير النظير نظير ذلك في مسائل

على المقيد

الصورة والفتح ومعه القراءة

مسائل الصوم وغيرها

فكذلك ههنا لما ورد قراءة ابن مسعود رضي الله عنه بقيد التتابع في كفارة اليمين
زدنا بها التتابع على مطلق الصوم لا ان يكون ذلك من قبيل حمل المطلق على المقيد
لما فيه من الفساد الذي ذكرنا ولا مزاحمة في الاسباب لان الحكم الواحد جاز
ان يثبت باسباب كثيرة اي على سبيل البدل لا على سبيل الاجتماع فجاز ان يكون رأس
المؤمن يثبت مع ذلك كالملك جاز ان يثبت لشخص بالشراء وقبول الهبة والصدقة
والارث لكن اذا ثبت لم يثبت الا بسبب واحد ولا مزاحمة في الاسباب اي لا يمنع
وجود سبب وجود سبب آخر على طريق البدل هذا في السبب واما في الحكم فلا
يصلح ذلك لان النص المطلق الموجب للصوم بلا قيد انما عين نص المقيد بالتتابع
الموجب للصوم بلا قيد لا يخلو اما ان يوجب كل واحد منهما صوما غير ما
يوجبه الآخر او عين ما يوجبه الآخر فلو اوجب كل واحد منهما صوما غير ما
يوجبه الآخر لزم على الحانث المعسر صوم ستة ايام بلا نية بطريق الاطلاق
وبلا نية بوصف التتابع وهو خلاف ما اوجبه النص وذلك لا يجوز ولو اوجب عين ما
يوجبه الآخر يجب التتابع فيهما جميعا لانه لما وجب عليه التتابع الذي هو وصف
زائد على مطلق الصوم ونص يوجبه استحال ان لا يجب اذ لو قلنا بجريان
الاطلاق والتقييد في حق الحكم يجب ان يقال عليه التتابع في الصوم ولا يجب
وهذا خلف من القول والى هذا اشار بقوله في الكتاب والحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين
متضادين وحاصله ان السببين اذا ازدادا في ايجاب الحكم ولاحدهما زيادة وصف
فالآخر الذي ليس له زيادة وصف يكون تبعا للذي له زيادة وصف فيثبت لهما
جميعا تلك الزيادة كالطلاق الرجعي مع البائن فالبائن للطلاق زيادة وصف على
الرجعي لان الطلاق لا يكون اقل من الرجعي فلا يكون الرجعي زيادة وصف
فيلحق الرجعي بالبائن بعد ما وجدا فيكونان بائنين لئلا يلغى وصف البينونة
التي هي زيادة وصف في الطلاق فكذلك ههنا النص الموجب للمطلق كان تبعا للنص الموجب
للتتابع لئلا يلغى وصف التتابع الذي هو زيادة وصف في الصوم وهو نظير ما سبق لكان عرفنا

لوجوب صدقة الرأس

الفطر

المطلق

ان يكون

الصوم

ان التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم عند عدم وجود ذلك الشرط كذلك التقييد
في السبب في النص لا يوجب نفي الحكم عند عدم ذلك القيد في النص المطلق مثل نكاح الامة
تعلق بطول الحرة اي بعدم طول الحرة بالنص ونفي مرسلا مع ذلك اي مطلقا اجله
بدون تعليق ذلك الشرط بعدم طول الحرة بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهكذا نقول
في قوله ان دخلت عبدي الدار فاعتقه فان ذلك لا يوجب نفي الحكم الذي قبله حتى
لو كان قال اولا اعتق عبدي ثم قال اعتقه ان دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل
الدخول بالامر الاول ولا يجعل هذا الثاني نفيا عن الاول وتمام هذا مذكور في اصول
الفقه للامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله لان الارسال والتعليق يتنافيان
وجودا يعني ان الحكم الواحد اذا لم يجوز ان يكون حال كونه موجودا مبهما على وجودا
الطريقين للتنافي كالمذكور في شيء اذا ثبت لشخص لا يكون ملكه ثبت بالبيع والهبة
للاستحالة فاما قبل وجوده فجاز ان يثبت بهذا او بهذا فلذلك نقول في الحكم المعلق
والمرسل وذلك لمعنى ذكرناه يعني ان الصلوة اذا اضيفت الى وقت كصلوة الظهر
مثلا كان ذلك الوقت سببا وظرفا للاداء بها وشرطا له ايضا فلا يجوز تقديم الحكم
على السبب ولا يوجد المشروط قبل الشرط وعدم جواز التقديم على سببها لهذا
لا لانه وجد سببها ومع ذلك لا يجوز التقديم على وقت معين وكذلك صوم السبعة
في المتعة قبل ايام النحر لا يجوز لانه لم يشرع قبل وقته وهو وقت الرجوع الى
اهله لان ذلك اضيف الى الرجوع بكلمة اذا بقوله وسبعة اذا رجعتم المضاف
الى وقت لا يجوز قبل ذلك الوقت كصوم رمضان قبل شهود الشهر لا لان يكون
الفساد لعدم التفريق حتى لو فرق فلكن صام قبل الرجوع لم يجزه ايضا
علمنا ان الفساد ليس لعدم التفريق وانه ليس بشرط للجواز والتتابع
شرط للجواز فلا يتبع للتتابع معارض ومع ذلك لم يتقيد المطلق من الصيام بالتتابع
يبطل اصله كذا في التقويم ولانه لا يصح هذا العذر من الشافعي لما قال الامام شمس الائمة
رحمه الله فالمطلق في الكفارة انما يحمل على المقيد في الكفارة ايضا وليس في صوم الكفارة

متقيد بالتفريق فان صوم المتعة ليس بكفارة بل هو نسك بمنزلة اراقة الدم الا
كان الصوم خلفا عنه فلك ولكن الشافعي يقول صوم المتعة بدل عن
دم المتعة ودم المتعة عندي دم جبر وهذا الصوم خلف فكان هذا الصوم
ايضا صوم كفارة لكونه جبرا للنقصان الثابت بالقران والمتعة فان الافراد
افضل عنده من المتعة والقران ولكن هذا العذر ايضا لا يجدي له لان عدم
جواز صوم السبعة قبل الرجوع لا لوجوب التفريق بل لعدم وقته على ما ذكرنا فلم يصح
قوله ان الاصل متعارض لاني وجدت صوم المتعة لا يصح الا مفرقا الا انه لا يتقرر
للصوم الذي لم يجئ وقته انه صوم مفرق فعلم بهذا انه لم يوجد صيام اصلا
كان التفريق فيها واجبا وانما وجد من وصف الصيام وجوب التتابع لا غير ومع
ذلك لم يحمل المطلق على المقيد في حق التتابع في الكفارة فكان اصله متناقضا حيث
حمل المطلق على المقيد في موضع ولم يحمله على المقيد في موضع فكان اصله متناقضا
والله اعلم باب [redacted] العزيمة والرخصة لما فرغ من تقسيم
المشروعات من حيث ثبوت الاحكام من الكتاب على قدر ما يليق من التقسيم
من وسعه ذكر في هذا الباب تقسيم الثابت منها وهو نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة
عبارة عما استقر على الامر الاول فالحكم اي الحكم الذي لا يتغير يعني ابتداء الحكم في
حقنا لحكم الله لنا وحالنا من غير نظر الى الاعذار منا والرخصة ما تغير من
عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف وقوله حتى صار العزم بمعنى اذا قال
القائل اعزم كان حالفا اي عند النية وهذا الاسم اي اسم الفرض والكتابة
في التقدير والتناهي يشتق اي بالنسبة الى كونه غير مقدر وهو في لغة
العرض ويشير الى شدة المحافظة وهي في اسم المكتوبة وسميت مكتوبة لانها
كتبت علينا في اللوح المحفوظ ومعنى السقوط انه ساقط علما اي ساقط عنا حتى
الاعتقاد به قطعا يعني لا يجب علينا ان نعتقد قطعا انه علينا لانه لا يجب الاعتقاد
بكونه واجبا بغلبة الظن هو الوصف الخاص فسمي به اي سقوط العلم عنا هو الوصف
الخاص

باب العزيمة والرخصة

وجدهم

ان انفعل هذا

للواجب ولذلك سمّي بلفظ الواجب لان الفرض والواجب مستويان في حق
لزوم العمل واما المفارقة بينهما من حيث لزوم الاعتقاد ففي حق الفرض بانه
فرض علينا قطعا وعدم لزوم الاعتقاد في حق الواجب فكان لفظ الواجب هو اللفظ
الدال على سقوط العلم والاعتقاد عن المكلف بانه لازم قطعا ولذلك
سمّي به صار كالساقط عليه اي صار الواجب كالساقط على الذي لم يجر
عليه العلم بانه لازم عليه قطعا لا كما يحتمل كما في الفرض ويحتمل
ان يوخذ من الوجبة وهو الاضطراب وهو اي الواو الوجبة
والتذكير لتذكير الخبر وهو الاضطراب قال الشاعر
وللفؤاد وجيب تحت ابهره • لدم الغلام وراء الغيب بالحجر • الوجيب
الاضطراب والابهر عرق مستبطن الصلب اذا انقطع مات صاحبه
واللدم الضرب والغيب الجدار ههنا وقال في ميزان الاصول الواجب نوعان
لازم قطعا كالزكوة والصوم وواجب لا يكون لازما قطعا مثل تعيين الفاتحة و
والسنة الطريقة ومنها الحديث في مجوس هجر سنّوا بهم سنة اهل الكتاب
اي اسلكوا بهم طريقهم يعني عاملوهم معاملة اهل الكتاب في اعطاء الامان با
باخذ الجزية منهم وهو معروف لا اشتقاق اي هي ماخوذة من قولهم سنّ
الماء اذا صبّه وانما اخذت السنّة منه لان من يستنّ بسنة غيره
ينصبّ في الفعل على وفق فعله كالماء الثاني يجري في جريه كجريان الماء
الاول وكذلك سمي الطريق سنة لان المار ينصبّ فيه ويجري كجريان الماء
من غير انعراج ولا التفات الى شيء آخر والزيادة على ما شرع له الجهاد
من اعلاء كلمة الله وكبت اعداء الله قال الله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة واذا
تفاوت دليل لم ينكر تفاوت الحكم لان الحكم نتيجة الدليل فمهما كان الدليل اقوى كان
المدلول وهو الحكم اقوى وبيان ذلك اي بيان ان الدليل نوعان ما لا شبهة فيه وما فيه
شبهة ان النص الذي لا شبهة فيه اوجب قراءة القرآن في الصلوة وهو قوله تعالى

فاقرؤا ما تيسر من القرآن ولما تعينت لذلك الامر في حق الصلوة اما بالاستدلال
بسياق هذه الاية وسياقها فان في كل منهما ذكر الصلوة واما بالاستدلال
بدلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان الامر للوجوب ولا وجوب خارج الصلوة
فتعين في الصلوة وذلك فيما قلنا لان خبر الواحد مكمّل الحكم الاول ومقرر له
لان حكم الاول وجوب قراءة القرآن وبعد ما وجبت الفاتحة لم يتغير ذلك
لان مقتضى الكتاب الجواز الصلوة باي سورة قرأ ولم يتبدل هذا الحكم
بوجوب الفاتحة عندنا فلم يجز تغيير الاول بالثاني وتغييره بان يصير معتقدا
لانه لا شبهة في الاول وفي ثبوت الثاني شبهة فان قيل لا نسلم انه لا شبهة
في الاول وهو الكتاب بل فيه شبهة حتى صار بمنزلة خبر الواحد فان ذلك نص

عام خص منه ما دون الاية فليخص فيما وراءه بخبر الواحد فيجب تعيين
الفاتحة فرضا كما هو مقتضى خبر الواحد بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب قلت ثبت عدم الجواز فيما دون الاية بمعنى لا يوجد ذلك المعنى في الاية
وهو ان ما دون الاية وان كان من القرآن لا يسمى من قرأه قارئ القرآن
على الاطلاق حتى جوّز بعض العلماء قراءة ما دون الاية للجنب والحائض فهذا
المعنى بل لم يتناوله اسم القرآن على الاطلاق لم يكن عدم جواز الصلوة
بما دون الاية بسبب انه مخصوص من قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن
فكان هو عاما حينئذ لم يخص منه شيء ولا يجوز تخصيصه بخبر الواحد
ولانه لو جاز بما دون الاية لانه من القرآن لوجب ان يجوز بحرف واحد
من القرآن لانه من القرآن ولم يقل به احد فان قيل يجب ان لا يثبت
الوجوب ايضا بخبر الواحد حينئذ لانه جاء مخالفا للكتاب لان الكتاب يقتضي
الجواز بدون فاتحة الكتاب وذلك الخبر يقتضي الجواز بالفاتحة وقال عليه السلام
في خبر الواحد وما خالف فردوه قلت ذلك الرد انما يكون فيما اذا لم يكن
العمل بخبر الواحد ممكنا مع العمل بالكتاب وههنا ممكن على الوجه الذي قلنا بان يكون

مكملا لموجب الكتاب وهو ان يحمل على الوجوب وخبر الواحد اوجب التعديل
وهو قوله عليه السلام للاعرابي قم فصل فانك لم تصل فمن رد خبر الواحد
كما فعله اهل الاعتزال ومن سوّاه بالكتاب كما فعله اهل الحديث واحب
ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاسامة بن زيد حين كان هو
رديف رسول الله عليه السلام من عرفة الى مزدلفة فقال الصلوة يا رسول الله
فقال عليه السلام الصلوة امامك فان لم يفعل حتى طلع الفجر سقطت الاعادة
فان قلت ما الفرق بين هذا وبين وجوب الترتيب في الصلوة فان في ذلك ايضا
ثبت بخبر الواحد ووجوب الاعادة هناك اذا صلى الوقتية مع تذكر الفائتة
لا يسقط سواء خرج الوقت او لم يخرج ما لم يدخل حد التكرار وهنا سقط
الاعادة اذا خرج وقت العشاء قلت جواب هذا وجواب ما ننشأ كله
بين ما هو مذكور في جامع النهاية فسقوط الاعادة هنا بعد طلوع الفجر
مثل سقوط الاعادة في الصلوات عند كثرة الفوائت وذكر في الفقه ثم
بعد ذكر سقوط الاعادة بعد طلوع الفجر هنا وقال وكذلك قال ابو حنيفة
رضي الله عنه فيمن ترك الفجر ثم صلى الظهر وهو ذاكر لما عليه ان ظهره فاسد
وعليه القضاء فان لم يقض حتى كثرت الفوائت فلا قضاء عليه وخبر الواحد
لا يوجبه اي لا يوجب العلم فلا يفسد العشاء الى المغرب فجعلنا الطواف به واجبا
لا يعارض بالاصل عملا بالخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحطيم من البيت لان الطواف
حول الحطيم عملا بخبر الواحد على وجه لا يعارض الكتاب لان الطواف حول الحطيم
طواف حول البيت ايضا من غير افتراض ولا وجوب انما اذا كان من شعائر الاسلام
فحينئذ يكون بمعنى الواجب كالاذان في الجماعة وقوله الا ان السنة عندنا هذا استثناء
منقطع بمعنى لكن اللائمة والملامة انه لا يتصف الى الثلث لقول سعيد بن المسيب السنة
اي السنة هكذا اراد بها سنة النبي عليه السلام بيان هذا في ديات المبسوط ومما روي
عن ربيعة قال قلت لسعيد بن المسيب ما تقول فيمن قطع اصبع امراة قال عليه عشر من الابل

اصبعین فیها عشرون من الابل
قلت فان قطع ثلث قال علیه ثلثون من الابل

قلت فان قطع ثلاثة اصابع قال عليه ثلاثون من الابل قال فان قطع اربعة اصابع قال
عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله لما كثر المها واشتد مصابها قل
ارشها قال اعراقي انت فقلت لا بل جاهل مسترشد او عاقل متثبت
فقال انه السنة وبهذا اخذ الشافعي وقال السنة اذا اطلقت فالمراد
بها سنة رسول الله عليه السلام ويروى عن جدنا ان النبي عليه السلام قال تعاقل المراة
الرجل الى ثلث الدية وقوله تعاقل اي تساوي المراة في الرجل في الدية وحاله المغرب
وقال في المغرب وعن ابن المسيب المراة تعاقل الرجل الى ثلث ديتها اي تساويه
في العقل تاخذ كما ياخذ الرجل وقال ذكر في قتل الحر بالعبد اي قال الشافعي ذكر ايضا
وهو ان مطلق السنة يقع على سنة النبي عليه السلام فان عليا رضي الله عنه قال ان من السنة
بحج ان لا يقتل الحر بالعبد فكانت محمولة على سنة النبي عليه السلام وانما ذكر هذين وان كان
فيهما معنى الارسال لما ان الشافعي يقبل مراسيل سعيد بن المسيب لانه تتبعها
فوجدها مسانيد واما ارسال علي رضي الله عنه فانه مقبول ايضا لان ارسال الصحابة
مقبول بالاجماع لان ذلك محمول على السماع وعندنا في مطلقه لا قيد فيها اي لفظ السنة
مطلق لا قيد فيه ويذكر ويراد به غير سنة الرسول عليه السلام ولا يوجب ذلك الاختصاص
بسنة رسول الله عليه السلام كما قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من
عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة
وقوله وكان السلف يقولون سنة العمرين لبيان ان لفظ السنة يطلق على سنة غير النبي
عليه السلام ايضا سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة وذلك كصلوة العيد والاذان
والاقامة والصلوة بالجماعة ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب ولو تركها
اهل بلدة واصروا على ذلك قوتلوا ليأتوا بها فقيل مرة يكره تعالى يكره القعود في الاذان
ويكره ان يؤذن وهو جنب وهو من اثار سنن الهدى ومرة اساء كما في قوله وان صلى اهل المصر
جماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا لانهم تركوا ما هو من سنن الهدى ومرة لا باس وقال لا باس
بان يؤذن واحد ويقيم اخر واذا قيل يعيد فذلك من حكم الوجوب فقال ولا يؤذن لصلوة

الصلوة قبل دخول الوقت فيها ويعاد في الوقت وفي شرح الطحاوي يستحب
اعاده اذان اربعة الجنب والمرأة والسكران والمجنون ولهذا قلنا
ان ما زاد على القصر في صلوة السفر نفل لانه لا يعاقب على تركه
ويثاب على فعله وقد قال الشافعي به فكان نفلا لوجود حده ولا يلزم
على هذا صوم المسافر فانه لا يعاقب على تركه ويثاب على فعله مع انه لو صام
يقع فرضا لانا نقول المراد من قوله لا يعاقب على تركه لو تركه اصلا والمسافر
يعاقب على ترك الصوم في الجملة وهو ما اذا ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه بعد ما
عليه فلذلك لم يكن الصوم في حالة السفر نفلا والنفل شرع دائما فلذلك جعلناه من العزائم
لان شرعية النفل لم تبن على عارض من رحمة العبد ثم نجعلها من الرخص بل
جعلناها من العزائم وانما تعرض لذكر قوله دائما تنبيها لجانب الرخصة في النفل
فان قيل لم تشرع النوافل في الاوقات المكروهة فلم تكن شرعيتها دائمة قلت
ذلك لاجل المانع وهو نسبة بالكفار في الاوقات الثلثة على ما جاءت به السنة مع ان
تلك الكراهة لا تنفي نفس شرعية الصلوة فكانت شرعية النوافل دائمة ولذلك صح
قاعدا اي ولشرعيته دائما صح قاعدا وراكبا لانه في مراعاة اركانه على الدوام مع وجود
وصف الدوام افضاء الى الحرج فلذلك لزم اليسر فصح قاعدا وهذا القدر
يشعر بالرخصة فلذلك كان فيه شبهة الرخصة وان كان هو في اصله من العزائم
ولما كان النفل مستهلا لهذين الوصفين اخر ذكره عن ذكر سائر العزائم لانه لم يخلص
عزيمة قال الشافعي رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى على دائما
ولا يلزم بالشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير في حالة دون حالة وهو نفل حقيقة
بعد الشروع فيبقى على صفة النفلية كما قبل الشروع لان اخره من جنس اوله فمتى الاول
كان مخيرا بين الاثبات والترك فيبقى كذلك بعد ذلك بالنظر الى ذاته فلا يلزم الاتمام
لغيره وهو صيانة ما اداه لان ذلك صار مؤدى مسلما الى الله تعالى وحق الله محترم
الا يرى انه اذا مات قبل الاتمام يثاب على ذلك فيجب التحرز عن ابطاله مراعاة لحق صاحب الحق وهذا
التحرز لا

لا يتحقق الا بالاتمام فيجب الاتمام لهذا وان كان هو في نفسه نفلا كالسعي الى الجمعة يجب عليه
لوجوب غيره عليه وهو الجمعة وحاصله ان الخصم نظر الى جانب ما لم يؤد ونحن نظرنا الى جانب
ما ادى وما قلناه اولى لوجهين احدهما ان ترجيح جانب الموجود اولى من ترجيح جانب
المعدوم اذ الموجود خير من المعدوم والثاني ان ما قلنا اقرب الى الاحتياط فان قيل
النفل بعد الشروع قبل الاتمام لم يصر مسلما الى الله تعالى لان صحة اول الصلوة موقوفة
على اخرها فلا يكون في الامر الموقوف انه مسلم الى الله تعالى قلت لا كذلك لانه قد روي
ادائه صار مسلما الى الله تعالى وما ذكره لا يدل على انه لم يصر لله تعالى بل صار
لله تعالى لكن بابطال اخر الصلوة بطل اولها لعدم تجزيها لا انه لم يصر
مسلما الى الله تعالى الا ترى ان مسلما لو ارتد والعياذ بالله تبطل اعماله الصالحة
كلها ولم يقل فيها انها لم تصر مسلمة الى الله تعالى فكذا هنا والدليل على التسليم
الى الله تعالى في ذلك القدر انه لو مات بعد الشروع في الصلوة يثاب عليه بقدر ما ادى والسنن
كثيرة في باب الصلوة والحج اي لاجل ما قلنا وردت الشريعة في الزام القضاء اذا افسد النفل في باب
الصلوة والحج وان شاء بذل نفسه حسبة لله تعالى والحسبة فعلة من الحساب يعني انى
جعلت اخره شمردن وفي الصحاح قال ابن دريد واحتسب بكذا اجرا عند الله
والاسم الحسبة بالكسر وهي الاجر والنكاية اثرى تمام كردن در دشمنان نكستن
بالجراحت كردن يا بهن يمنت كردن من جرح ضرب لما كان حقه في النفس لان حقه
في النفس يفوت صورة ومعنى وحق غيره في المال انما يفوت في الصورة غير عزانت
الحكم متراخ وهو وجوب الاداء الا ان اصل الواجب واقع على المسافر ولهذا صح اداؤه
بلا توقف وهو امارة كون الوجوب واقعا عليه بخلاف اداء الزكوة في اول الحول فانه لا يقع زكوة
الا بعد الحول فعلم ان الوجوب لم يقع عليه في اول الحول ولم يقل ان وجوب الاداء يضاف
الى السبب بل الى الخطاب لانا نقول الخطاب ههنا متاخر لشهود الشهر وهو قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه والوقت معيار فيكون وجوب الاداء ثابتا عند شهود الشهر في وقته وهو النهار

ولكن مع ذلك اباح التاخير الى عدة من ايام اخر نظرا له فكان دون ما اعترض
على سبب حل حكمه يعني ان في القسم الاول الحكم ثابت وهو الحرمة مع السبب المحرم
والرخصة تعترض على مثل هذه العزيمة التي سببها وحكمها قائمان فكان هو دالا على قوة
الرخصة فكانت رخصة محضة وظهر اثرها في رفع المؤاخذة فاما في القسم الثاني فالسبب
المحرم قائم وهو شهود الشهر الا ان الحكم متراخ عن السبب في حق المسافر فلكون السبب باقٍ ح
القائم موجبا للحكم كانت الاستباحة رخصة للعذر ولكون الحكم متراخيا عن السبب هذا ح
كان هذا النوع دون الاول فان كمال الرخصة ينبني على كمال العزيمة لان الرخصة
مقابلة للعزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة حقيقة للمقابلة ومع ذلك كانت اقوى ح
العزيمة وهي الصوم ههنا اولى من التاخير الى حال الاقامة نظرا الى قيام السبب في الحال
من غير تعلق لانه لو كان معلقا لما جاز الاداء قبل وجود الشرط لانه لم ينعقد سببا كصوم
السبعة في الحج قبل الرجوع لكمال سببه ولتردد في الرخصة يعني ان التاخير انما ثبت
رخصة لليسر والرفق واليسر فيه متعارض لان فيه نوع يسر وهو الافطار ونوع
عسر وهو الانفراد بالصوم لان غيره لا يصوم وكان في الصوم في حال الاقامة اليسر
متعارضا بالعسر وكذلك في الصوم في حال السفر ايضا اليسر مع العسر متعارضان
لانه ان كان فيه عسر بترك الافطار ففيه يسر بشركة المسلمين فكان في الاخذ بالعزيمة
نوع من الرخصة فلما كان في الاخذ بالعزيمة اخذ بالرخصة من وجه كان الاخذ بالعزيمة
اولى لان في العزيمة عملا لله تعالى وفي التاخير عملا للنفس وهو معنى قوله حلت
العزيمة اي كان العمل بالعزيمة اولى لتمامها وتمامها بما ذكرنا من ان سببها قائم وفي العمل بها
عمل لله تعالى وصيانة حق الله اذ عند شهود الشهر وقيل معنى قوله بتمام العزيمة اي
انتقصت العزيمة لما ان التمام مستلزم للنقصان كما يقال اذا تم امر دنا نقصه
بخلاف الفصل الاول فان الحكم هناك ثابت في الحال وهو الحرمة وكذا السبب قائم
فكملت العزيمة وكملت الرخصة ايضا لمقابلتها فبكمال العزيمة فيه اثر في افضلية
الاخذ بالعزيمة على وجه لو كان فيه هلاك نفسه كان ماجورا بخلاف الفصل
الثاني

لان في الفصل الثاني انتقص معنى الرخصة لنوع نقصان في العزيمة وهو معنى
قوله فكان دون ما اعترض على سبب حل حكمه فلذلك كانت افضلية الاخذ بالعزيمة متعلقة
ببقاء مهجته فانه اذا ادى الى هلاك نفسه لم يبق الاخذ بالعزيمة حينئذ فلما كان
ان السبب الموجب للاخذ بالعزيمة قائم كانت الرخصة حقيقة ولما كان ان الحكم غير ثابت
في الحال كان هذا دون الاول وقد اعترض الشافعي عن ذلك فجعل الرخصة اولى وقال لما كان
حكم الوجوب متراخيا الى ادراك عدة من ايام اخر كان الفطر افضل لئلا يكون اقداما
على الاداء قبل ثبوت الحكم بادراك عدة من ايام اخر قلت تعجيل الصوم افضل لان السبب الموجب
قائم فكان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى في اداء الفرائض الى اخر ما ذكرنا وقوله الا ان
يضعفه الصوم استثناء عن قوله وهو قوله وكانت العزيمة اولى فلم يكن نظير من يبذل عامدا ح
نفسه لقتل الظالم الذي يريد قتل نفسه لاقامة الصوم في السفر حتى اهلك نفسه ليس نظير
من اكره على الفطر في صوم رمضان فبذل نفسه حتى قتل فانه في صبره هناك صار ماجورا
وفي صبره في السفر في الصوم غير ماجور بل هو معاقب لكونه قاتلا نفسه وعلى المرء
ان يحترز عن قتل نفسه بخلاف قتل الظالم عند الاكراه على الفطر لان الفعل هناك مضاف
الى فعل الظالم واما هو في الامتناع عن الفطر عند الاكراه مستديم للعبادة مظهر للطاعة
عن نفسه في العمل لله تعالى وذلك عن المجاهد من الاصر الثقل الذي يأصر حامله
اي يحبسه في مكانه لفرط ثقله والاغلال جمع غل وكل منها عبارة عن الامور الشاقة
التي كانت على الامم السالفة مثل التوبة بقتل النفس كقوله تعالى فتوبوا الى باريكم فاقتلوا
انفسكم ومثل قطع الثوب عند اصابة النجاسة واختصاص جواز الصلوة بالمسجد وغير ذلك
فهذه الاحكام وضعت عنا اصلا ولم تكن هي في شريعتنا اصلا لكن من حيث ان وضعها
عنا تخفيف محض سمي رخصة بطريق المجاز لمشابهته الرخصة في المعنى وهو التخفيف
كنفسه ح فكان دون القسم الثالث اي في استحقاق اسم الرخصة مجاز الرخصة لمشابهته الرخصة
وذلك ان اصل البيع ان يلاقي عينا لما روي عن النبي عليه السلام انه نهى عن بيع ما ليس
عند الانسان وروي انه نهى عن بيع الكالي بالكالي وقوله مشروعا لا عن نجمه

عطف العزيمة على المشروع في النفي لما ان العزيمة احص من المشروع لما ان دليل
اليسر متعين في السلم بخلاف الصوم في السفر فان الرخصة فيه مترددة لما
انه يسر من وجه وعسر من وجه على ما مر ذكره اما اليسر في السلم فمتعين
لانه في المعالبس ولم يشترط وجود المبيع فكان اليسر فيه متعينا حتى اذا عين
المسلم فيه بطل السلم فلا يكون السلم نظير الصوم وكذلك اليسر في شرب الخمر
متعين فكذلك لم يبق الخيار فيه للمكره والمضطر للعطش لم يستقم صيانة البعض
والمراد من البعض العقل لان حرمة اكل الميتة وشرب الخمر باعتبار صيانة عقله
عن الفساد فاذا فاتت نفسه كان هو فاتا بجميع اجزائه والعقل بعض اجزائه
الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة يعني في غير حالة الضرورة في هذه
الامة القصر الصلوة ونحن امنون اي غير خائفين انما تعرض لهذا لان ظاهر الاية
يقتضي اشتراط الخوف لجواز القصر قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فا قبلوا صدقته
اي اعتقدوا هذا واعملوا به فصار الاختيار ضرورة الى الاجل ان يختار الرفق
عنده لا مطلق الاختيار ويجوز ان يكون مختارا في شيء مع انه ليس في ذلك الاختيار
نفع يعود اليه فاما مطلق الاختيار فلا له الالهي معناه ان الله تعالى يستحيل ان يعود
اليه رفق او يندفع عنه ضرر لانه هو الضار النافع على الاطلاق واما الاختيار للعبد
في جلب المنفعة او دفع المضرة فاذا خلا عنهما لم يصلح هو اختيارا للعبد لانه الالهي
يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد بظاهر العزيمة والرخصة حيث قال القصر في الصلوة
رخصة ولا كمال عنه فكان لا احد بالعزيمة اولى من الاخذ بالرخصة كما في الصوم
لان الجمعة في الاصل عند لا اذن فيتعين عليه اداء الجمعة كما في الحر المقيم هذا الجواب
على طريق المنع وقوله ولانهما مختلفان هذا على طريق التسليم يعني ولئن سلمنا انه
مخير فالفرق بينه وبين ظهر المسافر ظاهر وهو ان صلوة الجمعة وصلوة الظهر
مختلفان فيستقيم القول بالتخيير هناك واما ههنا فالظهر باربع ركعات و
الظهر

والظهر ركعتين في اجر فالتخيير من العلماء الكثير في شيء واحد لغو ولانهما مختلفان فاستقام
طلب الرفق لان السيئين اذا كانا متغايرين لا يتعين اليسر في احدهما حتى ان العبد اذا جنى
وقيمته عشرون درهما وقيمة الارش الف درهم يتخير المولى من الدفع والفدا التغاير
وعدم تعين اليسر وكذلك ههنا الجمعة مع الظهر مختلفان وهذا لا يكون احدهما على الاخر
فلم يتعين الرفق في الاقل عددا وهذا لان الجمعة فلا في عدد الركعات ولكن مع تحمل
مشقة السعي والظهر كثير في عدد الركعات مع عدم تحمل مشقة السعي فيتخير المكلف
منها لعدم تعين الرفق في احدهما بخلاف العبد لما قلنا اي اذا جنى العبد يتخير المولى
من الدفع والفداء لما قلنا انهما متغايران ولا يتعين الرفق في احد المتغايرين والفضل كان ربا
منه والدليل على ان ذلك كان فضلا منه لا واجبا عليه قوله تعالى ثم عند ذكر وهذا تابع
غير مقصود اي معرفة حكم ضد الامر والنهي تابع غير مقصود لان المقصود معرفة
حكم الامر والنهي لا معرفة حكم ضدها والله اعلم بان [redacted] حكم الامر
والنهي في اضداد مما ذكر وجه المناسبة ووجه التاخير عن ذكر الامر
والنهي المقصودين في الكتاب وقد ذكرنا تفسير الضد في الوافي وهو المهم في الباب اصلا
وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده وهذا ادنى مرتبة من قولهم يوجب كراهة
وقال الجصاص ان كان له ضد واحد كان امرا به حتى لو قال له تحرك يكون امرا
بالسكون وان كان له اضداد لم يكن امرا بشيء منها حتى لو قال لا تقم لا يكون امرا با
بالقعود ولا بالركوع ولا بالسجود ولا بالاضطجاع الا بدلك انه لا يصلح لما وضع له فيما
لم يتناوله الا بطريق التعليل وللغير ما وضع له اولى وهذا لان الامر بالشيء وضع
لطلب ذلك الشيء والايجاب والامر ساكت عن ثبوت موجبه فيما لم يتناوله الا بطريق
التعليل فلان لا يوجب حكما في ضدها وضع له كان اولى ونظير ذلك قوله عليه السلام
الحنطة بالحنطة مثلا بمثل والفضل ربوا وتقديره بيعوا الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
على ما يجيء في القياس ان شاء الله تعالى فموجب الامر وجوب التسوية بينهما كيلا وحرمة
الفضل فيما تناوله الامر وهو الحنطة والشعير وغيرهما من الاشياء الستة فالامر

كالجص والنورة مثلا

ساكت عن غير هذه الأشياء ولا دلالة في ثبوت موجبه في غير هذه الأشياء إلا نفيا
ولا إثباتا ولو ثبت حكم هذه الأشياء في غيرها إنما يثبت بالتعليل لا بدلالة النص على ذلك فلما
لم يصلح هذا النص دليلا إلا على ما وضع له في غيرها تناوله فلأن لا يكون دليلا على ضد ما
تناوله هذا النص كان أولى ومن هذا النص قوله تعالى لا تبيعوا الحنطة بالحنطة متفاضلا
ثم عند هؤلاء وهم الفريق الأول لا يعاقب إذا فعل ضد المأمور به لأنه لم يأتمر بالأمر
لأن الضد عندهم ليس بحرام لعدم تناول هذا الأمر ضده ولم يجئ صريح النهي في ضد هذا الأمر
وهذا القول فاسد لأنه يؤدي إلى استحقاق العبد العقاب بما لم يفعله وهو باطل بحال العقل
العقل والسمع أما العقل فإن المرء لا يعاقب على العدم لأن العقاب شيء والعدم ليس بشيء
فكيف يكون بناء الموجود على المعدوم وأما السمع فقال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون جزاء
بما كانوا يكسبون وغيرهما من آيات الوعيد فإن قلت كما أن استحقاق العبد العقاب موقوف
إلى وجود الفعل القبيح منه فكذلك استحقاقه الثواب الحسن موقوف إلى وجود الفعل الحسن
منه وأيده قوله تعالى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى والسعي أمر وجودي فيجب أن لا يستحق
العبد الثواب الحسن إلا بالسعي الجهد وهو اكتساب الطاعات ثم قد يحصل له الثواب الحسن
بالأمر العدمي وهو الانتهاء عن ارتكاب المنهي عنه فإن الانتهاء ليس إلا إبقاء المنهي عنه
عدما كما كان وهو في ذلك مثاب بالجزاء الحسن قال الله تعالى وأما من خاف مقام ربه ونهى
النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى فيجب أن يكون في استحقاق العقاب كذلك بأن لا يشترط
الفعل القبيح قلت أما قوله تعالى ونهى النفس عن الهوى أخبر عن النهي أي المنع وهو
فعل وكذلك الانتهاء الذي يستحق به الثواب عبارة عن ترك الفعل القبيح شرعا وترك الفعل
فعل لما فيه من استعمال أحد الضدين كالسكون يكون تركا للحركة وهو فعل وحاصله
أن موجب النهي الانتهاء وهو الامتناع عن المباشرة ثم إن دعته نفسه إلى المباشرة تلزمه
التزام الترك فحينئذ يثاب به وكان مثابا بالفعل وإن كان الانتهاء قد يتحقق بدون
الترك الذي هو الفعل إلا أن الامتناع الذي يتحقق به الانتهاء يستغرق جميع العمر والترك
الذي هو فعل لا يستغرق فإنه قبل أن يعلم به يكون منتهيا بالامتناع عنه ولا يكون مباشرا

للفعل الذي هو ترك الإتيان به فإن ذلك لا يكون إلا عن قصد منه بعد العلم به وبيانه
هذا أن الصائم مأمور بترك اقتضاء الشهوتين في حال الصوم فلا يتحقق منه هذا الفعل
ركنا للصوم حتى يعلم به ويقصده والمعتدة ممنوعة من الخروج والتزوج
والتطيب وذلك ذكر الاعتداد وبه ذكر وإن لم تعلم به حتى يحكم بانقضاء عدتها
بمضي الزمان قبل أن تشعر به وعلى هذا لو قال لامرأته إن لم أشأ طلاقك فأنت طالق
ثم قال لا أشاء طلاقك لم تطلق ولو قال إن أبيت طلاقك فأنت طالق ثم قال قد أبيت
طلقت لأن الإباء فعل يقصده ويكسبه فيصير موجودا بقوله قد أبيت ثم لا يكون
ولا يكون ذلك مستغرقا العمر وعدم المشية عبارة عن امتناعه من المشية وذلك
يستغرق عمره فلا يتحقق وجود الشرط بقوله لا أشاء ولا بامتناعه من المشية في جزء من
عمره هكذا ذكره الإمام المحقق شمس الأئمة رحمه الله في أصول الفقه واحتج الجصاص رحمه الله
بأن الأمر بالشيء وضع لوجوده وما وجوده لا يمكن إلا بالاشتغال بشيء من أضداده فلذلك
استوى فيه ما يكون له ضد واحد فبأي ضد اشتغل يعدم ما هو المطلوب ألا ترى أنه
أو أضداد صح
إذا قال لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالقعود فيها أو بالاضطجاع أو القيام
يعدم ما أمر به وهو الخروج وأما النهي فإنه للتحريم ومن ضرورته فعل ضده
إذا كان له ضد واحد فإن قول القائل لا تتحرك يكون أمرا بضده وهو السكون لأن للنهي
عنه ضدا واحدا وأما إذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه إتيان
كل أضداده فإنه إذا قال لغيره لا تقم فللمنهي عنه أضداد من القعود والاضطجاع
والركوع والسجود فلا موجب لهذا النهي في شيء من أضداده ولذلك لا يكون مأمورا
بأضداده فإن قلت ينبغي أن يكون مأمورا بأحد الأضداد على طريق الإجمال
كما في كفارة اليمين لأن الانتهاء لا يتحقق إلا بالاشتغال بأحد الأضداد قلت الأمر
بأحد الأشياء على طريق الإجمال إنما يصح في الأمر القصدي كما في كفارة اليمين وأما
في الأمر الذي يثبت من ضرورة حكم النهي فلا لأن في الأمر القصدي المقصود حصول
الإيتمار بفعل كل واحد يحصل الإيتمار فيصح وأما في النهي فالمقصود تحريم فعل المنهي عنه

والانتهاء عن الاثبات بذلك الفعل المنهي عنه وفي حصول الانتهاء الاشتغال بكل واحد
من الاضداد مستوٍ ثم لو قلنا بان المنهي عنه مأمور بالاثبات بكل اضداد المنهي عنه
كان قولا بالامر بضد النهي من غير ضرورة فان الانتهاء يحصل بالاشتغال بواحد
منها فلا يحتاج الى الاشتغال بالآخر فلذلك لا يكون مأمورا بالكل وفي كونه مأمورا
بواحد منها يلزم ترجيح احد المتساويين من غير مرجح فلا يصح ذلك ايضا وقال
الامام شمس الائمة رحمه الله وقول من يقول ان مثل هذا النهي يكون امرا باضداده
يؤدي الى القول بانه لا يتصور من العبد فعل مباح او مندوب اليه فان المنهي عنه
محرم واضداده واجب بالامر الثابت بمقتضى النهي فكيف يتصور منه فعل مباح او
مندوب اليه الا بترك امر قال الآخر ثانيا كان امرا بقوله اترك الاكل وقوله اترك
الاكل امر فيوجب عليه ما يحصل به ترك الاكل من القراءة والتكلم والمضمضة
والذهاب في البول والغوط والجماع وغيرها فان بكل منها يحصل ترك الاكل على الكمال
والامر بالشيء طلب لتحصيل المأمور به على ابلغ الجهات فلا يبقى فعل مباح وفي اتفاق
العلماء على ان اقسام الافعال التي يأتي بها العبد عن قصدٍ اربعة واجب ومندوب اليه
ومباح ومحظور دليل على فساد قول هذا القائل قال اي الجصاص ولم يكن مأمورا
بلبس شيء متعين من غير المخيط لان غير المخيط غير متعين في شيء واحد لان له انواعا
فان قلت المنهي عنه مخيط فيكون ضده غير مخيط وهو شيء واحد فكان نظير الاظهار
مع الكتمان قلت ليس كذلك فان الاظهار والكتمان ليس له انواع بخلاف المخيط
مع غير المخيط فان لكل واحد منهما انواعا والذي ذكرت ان المخيط ضده غير المخيط
وهو لا يقدح لما قلنا فان مثل هذا متحقق بين القيام وضده فان ضد القيام هو ترك
القيام ولا واسطة بينهما صورة وبينهما واسطة في المعنى فان لضده انواعا من
القعود والاضطجاع والركوع والسجود الا انا اثبتنا بكل واحد من القسمين
ادنى ما يثبت به يعني ان الامر لما كان نهيا عن ضده ما يثبت اليه يثبت ادنى ما
يثبت به بالنهي وهو الكراهة كما في النهي لمعنى في غير المنهي عنه بطريق المجاورة كالبيع
وقت

وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة فكذلك في النهي الثابت بضد الامر الثابت
الثابت بغيره بطريق الضرورة لا يساوي الثابت بالامر المقصود ولما كان
كذلك لم يكن استواؤهما اذ لا مساواة بين المثبت بطريق الضرورة وبين المثبت
قصدا واعتبر هذا بالثابت بطريق الاقتضاء والثابت بالنص واما الذي اخترناه
وهو قوله الا انا اثبتنا بكل واحد من القسمين ادنى ما يثبت به فبناء على هذا
وهو ان الثابت بغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه ومعنى الاقتضاء
هنا انه ضروري غير مقصود يعني ان هذا الاقتضاء على خلاف الاقتضاء المصطلح
من وجه فان الاقتضاء المصطلح هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق
وههنا يصح الامر بدون ادراج غيره لكن لما ثبت الانتهاء ضرورة اثبات
المأمور به سمي اقتضاء وبهذا التقرير خرج الجواب عن قوله بان كل واحد
من القسمين ساكت عن غيره لانا لما اثبتناه اقتضاء لم يكن كل واحد منهما ساكتا
عن ضده فصار بهذه الواسطة امرا اي فصار النص بواسطة عدم مشروعية الكتمان
امرا بالاظهار وهذا مثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وهو نسخ للنكاح بغير
شهود لانه نهي فكان نص الحديث بواسطة عدم مشروعية النكاح بغير شهود امرا
باحضار الشهود في النكاح وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة
ضده ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر
اي لم يجعل ضد المأمور به حراما الا اذا تضمن الاشتغال بالضد تفويت المأمور به
حينئذ يكون الاشتغال بضد المأمور به حراما واما اذا لم يفوته كان مكروها
لا حراما لتقربه الى الحرمة اذ الحكم يثبت على حسب ثبوت العلة كالامر بالقيام
كما في الركعة الثانية وهو مأمور بالقيام ثم هو لو قعد مع ذلك في الركعة الثانية لا يحرم
ذلك عليه بل يكره لما قلنا انه ليس بمفوت للقيام بل هو تاخير له ولهذا قلنا ان المحرم
لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء لان ذلك ادنى ما يقع به الكفاية
من غير المخيط ولهذا قلنا ان العدة لما كان معناها النهي عن التزوج الى آخره
ايضاح

ايضاح لقوله الا انا اثبتنا بكل واحد من القسمين الذى ما ثبت به الا لما اثبت وجوب
العدة بالنهى قصدا بقوله تعالى ولا يخرجن وبقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح
كان ثبوت امر الكف فى ضمنه امرا غير مقصود ظهر اثره فى انقضاء العدتين والعدد
فى مدة واحدة لانه لا تضايق فى موجب النهى لكونه امرا عدميا وكونه للتحريم بخلاف الصوم
فان الكف وجب بالامر مقصودا به وهو قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فلذلك لم يتحقق
اداء صومين فى يوم واحد لتضايق فى ذلك كل صوم وهو الكف الى وقت فانه ثابت
بالامر نصا ولا يتحقق اجتماع الكفين فى وقت واحد فان قلت فى حق وجوب
العدة كما جاء نص النهى كقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح وقوله ولا يخرجن كذلك
جاء نص الامر بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وهذان
النصان يحتملان ان يكون كل واحد منهما اصلا والآخر تبعا فمن اين ترجح جانب النهى
على جانب الامر حتى جعل النهى اصلا والامر ضمنا له فلم لم يجعل على العكس
قلت انما لم يجعل على العكس بالنظر الى الاثر والنظر الى المعقول اما الاثر
فان العدة اثر من آثار النكاح فكانت ملحقة بالنكاح والمنكوحة يحرم عليها
التزوج وهى منهية عنه لقوله تعالى والمحصنات من النساء وهى معطوفة
على قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والمراد بها ذوات الازواج فلما
كانت العدة منهية عن التزوج باعتبار ان العدة من آثار النكاح كان الكف
عن التزوج امرا به فى ضمنه تبعا للنهى عن التزوج فلم يكن الامر بالكف
مقصودا لهذا فثبت بهذا اصالة النهى فى العدة فلما كان كذلك كان ورود
صيغة الاثبات بوجوب التربص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن للتأكيد
معنى النهى لا لاثبات وجوب التربص ابتداء فلذلك انقضت العدد كلها
بمدة واحدة لان حكم الكل هو حرمة التزوج لان موجب النهى التحريم
والحرمات تجتمع فان الصيد حرام على المحرم فى الحرم لحرمة الحرم وحرمة
الاحرام والخمر حرام بخلاف ركن الصوم فانه مذكور بعبارة الامر بقوله تعالى ثم

هكذا

اذا كان محرما على الصائم صوم والحرمة حرام ونحو

ثم اتموا الصيام الى الليل فلذلك لم يتحقق صوم يومين فى يوم واحد واما المعقول
فهو ان المعنى فى وجوب العدة صيانة الماء عن الاشتباه وتعرف براءة الرحم
فالصيانة الثابتة بالنهى اوجب من الصيانة الثابتة بالامر لما عرف فكان
احالة وجوب العدة على النهى اولى من احالته على الامر من هذا الوجه فان قلت
لو كان المعنى فى وجوب العدة تعرف براءة الرحم لاكتفى بحيضة واحدة لحصول
معرفة براءتها بالحيضة الواحدة كما فى الاستبراء قلت نعم كذلك لكن
الوجه فيه ما قاله فى المبسوط وهو ان الحيضة الواحدة لتعرف براءة الرحم و
الثانية لحرمة النكاح والثالثة لفضيلة الحرية فلذلك لم تتداخل
اقراء العدة الواحدة وان تداخلت اقراء العدتين كالجلدات فى الحد
فانها لا تتداخل فى الحد الواحد وتتداخل الحدان فلو قلنا بالتداخل
فى اقراء عدة واحدة لفوت هذا المقصود فظهر بما ذكرنا كله ان اثر عدم
مقصودية الامر فى وجوب العدة ظهر فى مسئلتين احداهما فى جواز تداخل
العدتين فى وقت واحد والثانية فى عدم اشتراط علم المرأة بانقضائهما
بخلاف الصوم فى هذين الحكمين لما ان الاصل فى وجوب العدة النهى وفى الصوم
الامر على ما ذكرنا ولهذا قال ابو اليسر رحمه الله ان شئت تجد هذا ايضاحا لقوله
الا انا اثبتنا بكل واحد من القسمين الآخر كالمتعدد من الأثر ان ذينك
المتعدد منه اعنى قوله ولهذا قلنا ان المحرم للنهى وقوله ولهذا قلنا ان
العدة فى بيان ان النهى اصل وثبت الامر فى ضمنها وهذا اعنى قوله ولهذا قال ابو يوسف
فى بيان ان الامر اصل وثبت النهى فى ضمنه ولكن هما سواء فى ايضاح قوله الا انا
اثبتنا بكل واحد من القسمين ما ليس يثبت به واما المقصود بالامر فى حق السجود
بقوله واسجدوا على مكان طاهر بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر ومباشرة الصلاة
بالسجود على مكان نجس لا تفوت المأمور به فكانت مكروهة فى نفسها
ولا تكون مفسدة للصلاة وعلى قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تفسد بها الصلاة

للاشارة واليه وقعت فى قوله عليه السلام لم يكن ذرة ثم كان الله تعالى عنه حين عيب الثقلين

لمن تأدّى المأمور به لما كان باعتبار المكان فما يكون صفة للمكان الذي يؤدّى
المصلّي الفرض عليه تجعل بمنزلة الصفة للمصلّي حكماً فيصير هو كالحامل
للنجاسة والمصلّي الحامل للنجاسة إذا أدّى ركناً تفسد صلوته فكذلك إذا سجد
على مكان نجس فكان هذا كالصوم فإن الكف عن اقتضاء الشهوة لما كان مأموراً
في جميع وقت الصوم يتحقق الفوات بوجود ترك الكف في جزء من الوقت فيه ولهذا
قال أبو يوسف رحمه الله إن إحرام الصلوة لا ينقطع بترك القراءة وهذا ابتداء فيه إن
الأمر بالقراءة مقصود في الصلوة وكان النهي عن ترك الدوام فيها ضمناً له لأنه
أُمر بالقراءة أي بقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسّر من القرآن ولم يُنه عن تركها قصداً
إلى آخره معناه أن القراءة ركن وشرط لصحة الأفعال لا شرط صحة الإحرام ولا يلزم
من ترك القراءة انقطاع الإحرام ألا ترى أن المحدث حدثاً سماوياً ممنوع عن قراءة
القرآن كما هو ممنوع عن الركوع والسجود والإحرام باقٍ فيفسد بترك القراءة
ما هو شرط صحته فلم يتعدّ إلى الإحرام ولا يلزم أن الصوم يبطل بالأكل هذا الإشكال
ورد على قول أبي يوسف رحمه الله فوجه الورود هو أن الأكل في باب الصوم منهي عنه نهياً ضمنياً
لأن الأمر بالكف عن المفطرات هو المقصود بقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل
على ما ذكرنا فكان النهي عن المفطرات ثابتاً في ضمن الأمر بالكف كالنهي الثابت
عن ترك القراءة في الأمر بالقراءة في الصلوة وهناك لا ينقطع التحريمة بترك القراءة
عنده فيجب أن لا يفسد الصوم هنا أيضاً بمجرد مباشرة المنهي عنه وهو الأكل
ثم أجاب عنه بقوله لأن ذلك الفرض ممتد فكان ضده مفوّتاً أبداً كالإيمان فإنه فرض
ممتد فكان وجود ضده وهو الارتداد والعياذ بالله مفوّتاً له دائماً وقد قلنا
أن النهي الثابت في ضمن الأمر المقصود إنما لم يعتبر في التحريم إذا لم يؤدّ إلى تفويت
الثابت بالأمر المقصود وأما إذا أدّى فذلك النهي والنهي الثابت قصداً سواء
في إثبات التحريم بمنزلة الحامل مستعملاً له بحكم الفرضية أي بهذه الواسطة تجعل
صفة المكان صفة للمصلّي وهذا احتراز عن وضع الركبتين واليدين على النجاسة

حيث لا تفسد صلوته لأن تأدّي المأمور به وهو السجود يحصل بوضع الجبهة
لا بوضع الركبتين واليدين فلم ينتقل صفة النجاسة القائمة بالأرض إلى المصلّي
لأنه هو لا أصل وإنما ينتقل إلى المصلّي بحكم الفرضية وهذا المعنى معدوم في
وضع الركبتين واليدين كأن القراءة فرض دائم في التقدير بحكم قوله عليه السلام
لا صلوة إلا بالقراءة ولهذا لا يصلح الأمّي خليفة القاري وإن كان قد رفع
رأسه من السجدة الأخيرة قبل القعدة والأمّي يعرض القراءة في محلها على
المذهب المنصور ولما كان مستنداً أما حكماً يتحقق فوات ما هو الفرض بترك
القراءة في ركعة فيخرج به من تحريمة الصلوة الفساد بترك القراءة في ركعة
واحدة فإنه يدل لهذه لأن من العلماء من قال بجواز الصلوة بالقراءة في ركعة
واحدة وهو الحسن البصري رحمه الله فبترك القراءة في ركعة واحدة لم يكن الفساد
بدليل يوجب العلم فلم يكن قوياً فلم يتعدّ إلى الإحرام وإن الفساد بترك القراءة
في الركعتين ثابت بدليل يوجب العلم لانعقاد الإجماع عليه فصار قوياً فتعدّى
إلى الإحرام ولهذا قال في مسافر ترك القراءة إلى آخره وهذا أيضاً إيضاح لقوله
لأنه أُمر بالقراءة ولم يُنه عن تركها قصداً فلذلك مباشرة النهي وهي ترك القراءة
لم توجب انقطاع التحريمة لثبوت النهي ضمناً للأمر القصدي وقوله وهو قول
أبي يوسف جعل هذا في نوادر صلوة المبسوط قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله
فقال ترك القراءة في ركعتي الظهر المسافر موجب للتوقف في حكم الفساد عند
أبي حنيفة وأبي يوسف للتوقف حال فرضه فإن فرضه في الوقت بعرض التغيّر بنيّة
الإقامة فإذا نوى الإقامة في الأخريين جعل ذلك كأنه في الأوليين وترك القراءة في
الأوليين من المقيم لا يكون مفسداً لصلوته فإنه إذا قرأ في الأخريين تجوز
صلوته فكذا هنا لأن الترك يتردد ويحتمل للوجود أي يحتمل لوجود القراءة
في الركعتين الأخريين بواسطة نيّة الإقامة والقراءة في الأخريين فصار هذا الباب
أصلاً يعني في كل موضع من الأمر يلزم تفويت المأمور به عند مباشرة النهي الثابت

كأنه لم يعتبر
خلاف أبي بكر
الأصم فإنه يجوّز
الصلوة بغير
القراءة
م

كانت هي

في ضمن ذلك الامر كانت تلك المباشرة حراما وان كانت تلك المباشرة مكروها لا حراما بشرعية
مدروح تطول بتعدادها فانك لو نظرت الى جميع الاوامر التي هي موجبة ترد فيها هذا
الاصل الذي ذكرته فمن تلك الفروع الاعتكاف فانه يبطل بالخروج وان قل لما ان
الاعتكاف عبارة عن اللبث الدائم في المسجد بنية الاعتكاف فبالخروج ينقطع الدوام
فكان الخروج حراما لادائه الى فساد الاعتكاف ومنها ايضا الصلوة تفسد بالانحراف
عن القبلة بالبدن لان المصلي مأمور بالاستقبال الى القبلة ما دام هو في صلوته
اي في غير حالة الضرورة بقوله تعالى فولوا وجوهكم شطر المسجد الحرام فكان الانحراف
عنها مفوتا له فيحرم ومنها ان المصلي مأمور بان يؤدي صلوته في الوقت بقوله تعالى
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فكان القضاء خارج الوقت مفوتا له فيحرم واما المواضع
التي لا تحرم بل تكره كمواضع الكراهة في الصلوة وغيرها فمنها الصلوة بقرب النجاسة
مكروه لا مفسد لان المصلي مأمور بتطهير مكان صلوته بدلالة قوله تعالى و
ثيابك فطهر ولم يفت ذلك المأمور به ههنا ولكن قرب من الفوات فصارت صلوته مكروهة
لا فاسدة فمن اخر القيام في موضع امر بالقيام في صلوته وكذلك لو ادى النصاب فصار صح
بنية الزكوة الى فقير واحد يخرج به عن عهدة الزكوة ولكنه يكره لما ان المأمور به
هو ايتاء الزكوة الى الفقير لم يفت ولكن قرب بهذا الاداء الفقير الى الغنى
فصار شبيها بمن ادى زكوته الى الغني من وجه فيكره لذلك وكذلك هذا في
طرف النهي فانه اذا كان مقصودا كان المنهي مأمورا بان يترك ارتكاب المنهي عنه
على القطع والبتات ولو كان يفضي به الى ارتكابه كان تركه سنة او مستحبا فعلا صح
نظير ذلك في قوله تعالى ولا تقربوا الزنى وقوله ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل
وغيرها والله اعلم

باب بيان اسباب الشرائع

باب بيان اسباب الشرائع

لما فرغ من بيان الاحكام التي هي المقصودة بجميع وجوهها من بيان ثبوتها بطريق
الاصالة والتبعية شرع في بيان اسبابها التي هي الوسائل وان كان لتقدم الوسايل
عليها انما وجه لتعلقها وجودا ولكن تقديم الاحكام اولى لكونها مقصودة

اعلم ان الامر والنهي على الاقسام التي ذكرناها انما يراد بها اي ان الامر والنهي الواردين على
الخاص والعام والمأول الى اخر الاقسام انما يراد بتلك الاوامر والنواهي الواردة على والمشترك صح
تلك الاقسام طلب الاحكام المشروعة وانما الخطاب للاداء اي هذا نفي لقول الشافعي
فان عند الشافعي عدم الانفكاك بين نفس الوجوب ووجوب الاداء عند وجود نفس
الوجوب شرع وجوب الاداء وعن هذا قال بعدم تغير الاحكام على المكلف بعد
دخول اول الوقت من حيض او سفر وانما الوجوب بايجاب الله تعالى لا اثر للاسباب
وهذا لان هذه الاسباب اشياء جمادية فكان صدور حقيقة الايجاب منها مستحيلا
لانه لا محدث للحوادث سوى الله تعالى والوجوب حادث فلا بد له من المحدث وهو
الله تعالى لانه صفة الاحداث على الحقيقة يستحيل ان يكون لغير الله تعالى الا ان الله تعالى
جعل الاسباب امارات على الوجوب تيسيرا على العباد لكون الايجاب غيبا عنا
فكان السبب لشغل الذمة بالوجوب والخطاب لتفريغ الذمة عن الوجوب
وهذا في الاسباب الشرعية واما العلل العقلية فقد جعلها الله مؤثرة في
معلولاتها كقيام الحركة للتحرك والقطع للانقطاع والكسر للانكسار وثبت الوجود
جبرا لا اختيار للعباد فيه وكان الاستاذ رحمه الله يقول آنچ باسباب است
اثروی جبری است وآنچ بخطاب است اثروی اختیاری است وقوله بمنزلة البيع
يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء يعني صار السبب بمنزلة البيع والخطاب بالاداء
بمنزلة المطالبة للثمن ودلالة هذا الاصل ولو ان نفس الوجوب بالسبب
والاداء بالخطاب انما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وانما قيد بهذا لان
بمجرد التعلق لا يثبت السببية كالمشروط مع الشرط لان الاصل في اضافة
الشيء الى الشيء ان يكون حادثا به كقوله ناقة الله اي هي حادثة باحداث الله
تعالى اياها وهذا لان الاضافة انما تذكر للتمييز ولذلك يضاف الى اخص
الاسباب به ليحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم انما هو سببه لانه ثبت به
واما الشرط فان اضافة الاضافة اليه لانه يوجد عنده وعلمنا ان الاضافة الى السبب

حقيقة والى الشرط مجاز ولذلك اذا الزمه فيتكرر بتكرره اي اذا دام المثبت للشيء
على وجه يتكرر هذا الشيء بتكرر ذلك الشيء دل ان ذلك الشيء سبب لوجود هذا
الشيء كالتكرر وجوب الصلوة بتكرر دلوك الشمس فان ذلك يدل على ان دلوك الشمس
سبب لوجوب الصلوة كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس مع ان مطلق الامر لا يوجب
التكرار وان كان معلقا بشرط الا يرى ان الرجل اذا قال لعبده تصدق بدرهم من
مالي لدلوك الشمس لا يقتضي هذا الخطاب التكرار ورأينا ان وجوب الاداء الثابت
بقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس غير مقصور على المرة الواحدة بل ان تكرر
الوجوب باعتبار تجدد السبب بدلوك الشمس في كل يوم يعني ولما لم يثبت
تكرر الوجوب في مثل هذه الصيغة وهو قوله لعبده تصدق بدرهم من مالي
لدلوك الشمس بل يكتفى ذلك بالامتثال مرة في الخروج عن عهدة الامر ولم يكتف
هنا بالمرة الواحدة بل تكرر الوجوب بتكرر دلوك الشمس علم ان الله تعالى هو الذي
جعل دلوك الشمس سببا لوجوب الصلوة فلم ينشأ تكرر الوجوب من صيغة الكلام
بل من جعل الله تعالى اياه سببا ثم وجوب الاداء يترتب على المكلف بحكم هذا الخطاب
وحرف اللام في قوله لدلوك الشمس دليل على تعلقها بذلك الوقت كما يقال تأهب
للشتاء وتطهر للصلوة ولم يتعلق بها وجودا عندها فعرفنا انه تعلق الوجوب
بها جعل الشارع ذلك الوقت سببا للوجوب بها وقوله وجوب الايمان بالله تعالى مضاف الى
الآيات في الحقيقة وهو قوله آمنوا بالله وقوله باسمائه اي بتسمياته نحو الحي القادر
العالم وصفاته كون تعالى له الحيوة والقدرة والعلم وهذا سبب لحدث العالم
سبب ثابتا لا يعني ان يكون سببا لوجوده لان الواحد ثم اثبتت بانه قدم وانما يعني
بانه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد وقوله الذي صفة الايمان لا صفة الوجود
وتحقيق هذا المجموع فيما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله تعالى ان وجوب الايمان
بالله تعالى في الحقيقة بايجاب الله تعالى وسببه في الظاهر الآيات الدالة على حدث
العالم لمن وجب عليه وهذه الآيات غير موجبة لذاتها وعقل من وجب عليه غير موجب
عليه

عليه ايضا ولكن الله تعالى هو الموجب بان اعطاه آلة يستدل بها على معرفة
الواجب كمن يقول لغيره هاك السراج فان اضاء لك الطريق به فاسلكه كان
الموجب للسلوك في الطريق هو الآمر بذلك لا الطريق بنفسه ولا السراج فالعقل
بمنزلة السراج والآيات الدالة على حدث العالم بمنزلة الطريق والتصديق من العبد
والاقرار بمنزلة السلوك في الطريق فهو واجب بايجاب الله تعالى حقيقة وسببه
الظاهر الآيات الدالة على حدث العالم ولهذا تسمى علامات فان العلم للشيء لا يكون موجبا
بنفسه وقوله ولا وجود لمن هو اهله على ما اجرى به سنته الا والسبب يلازمه
يعني ان الله تعالى خلق العالم دالا على وجوده لكون الحدوث لازما للعالم حيث
يستحيل تعري العالم عن الحدوث لان تعري الشيء عن ذاته محال وذات العالم حادث
فكيف يتصور تعريه عن الحدوث يوضحه ان الانسان الذي هو عالم بنفسه لا يخلو
عن دليل الحدوث اذ هو كان مسبوقا بالعدم ودليل حدوثه في الحال من
تبدل احواله من حال الى حال من الصغر والكبر والجوع والعطش والالم واللذة
والصحة والمرض والحركة والسكون معلومة له بالحس والعيان فكانت هذه الدلالة
محيطة له في ذاته وخارج ذاته فلما لم ينفك منه سبب الايمان لم ينفك منه وجوبه
ايضا وهو دوام وجوب الايمان وانما ذكر هذا لان هذا السبب مفارق لسائر
الاسباب لان سائر الاسباب قد ينقضي والمكلف باق الا يرى ان وقت الصلوة ينقضي
وشهر الصوم ينسلخ والمال يهلك ويتصور هذا في الحج اذ البيت كان موجودا
في بدء الاسلام ولم يكن وجوب الحج ثابتا بخلاف سبب الايمان وهو حدوث
العالم غير منفك عن المكلف في ذاته وفي غير ذاته اذ انفكاك الحدوث عن الحادث
وهو المكلف بالايمان محال اذ حدوث العالم كان موجودا قبل المكلف وبقي بعده
وموجود معه قال تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
وقال القائل وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد فلذلك كان وجوب الايمان ايضا
دائما ولهذا كان وجوب الايمان وقت بدء الاسلام وقبله ايضا ثابتا لما ان اهل الفترة مخاطبون

ما لا يكاد يدل له قوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها لما ان سنة الايمان
يتقرر علينا عند وجود عقل المكلف وبما كانا موجودين لاهل الفترة اذ وجوبه غير موقوف
الى ورود الشرع فوجب الايمان على اهل الفترة وعلى من نشأ على شاهق الجبل لوجود
السبب والمحل وبيان حكمه وهو الوجوب ثم ان الانسان المقصود به اي بخلق العالم
اذ الانسان هو المقصود من خلق العالم لانهم هم المقصودون بالتكاليف وذلك ان الله بكلٍ م
تعالى خلق العالم وله في خلقه عاقبة حميدة وهي الابتلاء والامتحان بالتكليف مع علمه بما كان
وما يكون لانه بدون التكليف لا يتصور العقاب والعقاب لا يجب الا بموجب
الامر والنهي والله تعالى عن ان يعذب احدا بدون جرم يوجد منه والمتحمل
لهذه التكاليف قصدا هو الانسان قال الله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض وقوله قصدا احترازا عن الملائكة والجن
والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان جاء في التفسير ان الامانة
هي الفرائض وقال تعالى خلق لكم ما في السموات وما في الارض وقال وسخر لكم ما في
السموات وما في الارض جميعا منه وقال والانعام خلقها لكم وقال وسخر لكم الليل
والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وغير ذلك من الايات كلها دليل
على شرف الانسان ولهذا فضل الله تعالى آدم عليه السلام على الملائكة عليهم السلام
وجعله مسجودهم ولما تأكد شرف الانسان على غيره وكذلك كان من هذا الجنس
وهو اشرف الخلائق وهو نبينا صلى الله عليه وسلم والتكليف للتشريف ولهذا
من اعرض عن قبول هذا التشريف من هذا الجنس كان هو شر البرية ومن قبله
وعمل بموجبه فهو خير البرية هكذا قال رسول الله عليه السلام حين سئل عن كرامة
المؤمن على الملك وقرأ قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية
وذكر قبله ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها اولئك هم
شر البرية فعلم ان الانسان هو المقصود قوله ولهذا قلنا ان ايمان الصبي صحيح
ايضاح لقوله الا والسبب بلازمه بعد قيام سببه ممن هو اهله والصبي
اهل للايمان لانه اهل العبادات الا ترى انه لو صلى التطوعات صحت هي منه كتعجيل

الدين المؤجل يعني اذا عجل الدين المؤجل يجوز باعتبار تحقق سببه وهو مباشرة سبب الدين
من شرى الشيء وغيره وان لم يلزم الاداء عليه في الحال فبعد هذا التشبيه ثلاثة اشياء
تحقق السبب وعدم لزوم الاداء في الحال ووقوع ما اتى به من الفرض وان لم يلزم هو
عليه في الحال فان قلنا يلزم على هذا التعليل اعني قوله لانه مشروع بنفسه

وسببه قائم في حقه دائم بقيام من هو مقصود لو اتى الصبي بحجة الاسلام ان يصح
منه كما يصح منه الايمان ويقع فرضا لوجود هذه العلة في حق الحج لان الحج مشروع
بنفسه وسببه قائم وهو البيت والصبي اهل للعبادات قلنا الفرق بينهما
من وجوه احدها السمع وهو قوله عليه السلام ايما صبي حج ولو عشر حجج ثم بلغ فعليه
حجة الاسلام ولان في اداء الحج حرجا عظيما وضررا بينا على البدن والمال ثم دفعه
عن الصبي مرحمة له وفي شغل ذمته بنفس الوجوب به نوع ضرر ولا يقع هو فرضا
بدون ثبوت نفس الوجوب بخلاف الايمان فانه لا حرج فيه ويحصل به السعادة الابدية
فكان هو نفعا محضا في حقه فصح ولان وجوب الايمان مما يدرك بالعقل ولا يتوقف
وجوبه الى ورود السمع كما في حق اهل الفترة وللصبي العاقل عقل فيصح القول
بثبوت نفس وجوب الايمان في حقه بخلاف العبادات المشروعة فانها لا تجب
بمجرد العقل فلم يثبت لذلك نفس وجوب العبادات ولان الايمان اذا وقع وقع
فرضا فصح منه القول عند صحة ايمان الصبي العاقل انه وقع فرضا بخلاف الحج فانه
يقع فرضا ونفلا وما يوجد من الصبي يقع نفلا كما في سائر العبادات والاوجه
فيه ان يقال ان الايمان كما هو رأس العبادات وفيه معنى الشرطية ايضا لانه
شرط صحة جميع العبادات ولا يشترط لصحة الشرط ورود وجوب
الاداء بالخطاب كما يصح تقديم الوضوء على وجوب الصلوة بدخول الوقت وان
كان سبب وجوب الوضوء وجوب الصلوة عليه فصح الايمان من الصبي لذلك واما الحج
فليس فيه شائبة الشرطية لشيء فلا يقع منه فرضا وكذلك المسافر في شهر
رمضان لو صام يصح عن فرض الوقت لوجود سببه وان لم يكن هو مخاطبا
بالاداء

وليس السبب بعلة نعني علة عقلية ووضعية فان هناك العلة لا تتخلف عن
المعلول في الاشياء والاجزاء لاستحالة وجود الساكن بدون قيام السكون واستحالة
خلو المحل عن كونه متحركا عند قيام الحركة وكذلك هذا في ساير العلل العقلية
مع معلولاتها كالكسر مع الانكسار والقطع مع الانقطاع وهذا لا يتخلف بزمان
دون زمان ومحل دون محل بخلاف الاسباب الشرعية فانها قد تتخلف عن اثبات
احكامها في زمان الا ترى ان دلوك الشمس وملك النصاب وشهود الشهر لا
لا تعمل عملها على الانسان زمان الصبا وتعمل عملها عليه زمان البلوغ

عند وجود شرطه وانما ذكر هذا والله اعلم جوابا لشبهة ترد على قوله
لا على لزوم ادائه وترد على قوله ايضا ان الزكوة تجب بايجابه وملك المال
سببه والقصاص يجب بايجابه والقتل سببه بان يقال في الاول لو كان
حدوث العالم سببا لوجوب الايمان للزم اداؤه على الصبي العاقل كما
يلزم على البالغ وكذلك في الثاني بان يقال لو كان ملك المال سببا لوجوب
الزكوة لوجبت على الصبي الذي يملك النصاب ولو كان القتل سبب القصاص
لوجب على الاب ايضا اذا قتل ولده عمدا كما يجب على الاجنبي فلما وجد
تخلف الاحكام عن هذه الاسباب في هذه الصور علم انها ليست باسباب
فاجاب عنه بهذا وقال انها اسباب موجبة احكامها شرعا بجعل الله تعالى
فكانت اسبابا جعلية لا وضعية ولله تعالى ولاية الايجاد والاعدام فلم
يجعل الله تعالى هذه الاسباب موجبة احكامها في هذه الصور بخلاف
العلل الوضعية فانها لا تتخلف عن موجباتها بحال والدليل عليه اي على
كونه سببا فالنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت

لان اللام للاختصاص كما قيل تطهر للصلوة وتأهب
للشتاء واقوى وجوه الاختصاص اختصاص الشيء بالشيء من حيث
الوجود وفي جعله سببا اختصاص من حيث الوجود لان الله تعالى
جعل